
UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY





REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

COULOMMIERS. — TYPOGRAPHIE PAUL BRODARD.

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

CINQUIÈME ANNEE

X

(JUILLET A DÉCEMBRE 1880)



PARIS
LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
Au coin de la rue Hautefeuille

1880

INTRODUCTION A L'ÉTUDE

DU DROIT NATUREL

I

L'hypothèse d'un état de nature antérieur à l'état social a longtemps servi de point de départ à la science du droit naturel. Cette hypothèse est justement décriée aujourd'hui. Non seulement elle ne repose sur aucun fondement historique ou philosophique, mais elle est entièrement vide. Elle ne présente à l'esprit que l'idée toute négative d'un état d'anarchie, sans lois, sans chefs, sans une organisation quelconque. Les philosophes ont pu y mettre les idées les plus opposées : les uns la guerre de tous contre tous, les autres la paix et la félicité de l'âge d'or. Ils ont fabriqué de toutes pièces cet état chimérique, au gré des conséquences qu'ils voulaient en tirer, et, si leurs théories valent quelque chose, c'est par elles-mêmes, non par leur principe.

Tout cependant n'est pas chimère, ou même pure hypothèse dans la conception de l'état de nature. Un tel état, entendu dans son vrai sens, a sa place réelle et manifeste, dans le présent comme dans le passé, chez toutes les races humaines, à tous les degrés de la civilisation. On ne s'est trompé qu'en le séparant de l'état social. Il n'y a pas entre ces deux états succession historique : partout ils apparaissent comme coexistant et se pénétrant mutuellement, alors même qu'ils sont opposés et en lutte. « Les sociétés humaines, a dit éloquemment Royer-Collard, naissent, vivent et meurent sur la terre. Là s'accomplissent leurs destinées, là se termine leur justice imparfaite et fautive, qui n'est fondée que sur le besoin et le droit qu'elles ont de se conserver. Mais elles ne contiennent pas l'homme tout entier. Après qu'il s'est engagé à la société, il lui reste la plus noble partie de lui-même, ces hautes facultés par lesquelles il s'élève à

Dieu, à une vie future, à des biens inconnus dans un monde invisible. » Il serait plus vrai de dire que les sociétés humaines ne contiennent entièrement aucune des facultés de l'homme. Les plus humbles, comme les plus hautes, ont leur sphère d'action légitime et indépendante et créent, entre les hommes, des rapports de toutes sortes, qui ne sont régis par aucune loi positive. Elles se meuvent, en dehors de toute société particulière, dans cette société naturelle et universelle du genre humain que les philosophes anciens et modernes ont si souvent et si magnifiquement célébrée. Or c'est une société essentiellement anarchique, dont la condition répond exactement à la conception d'un état de nature. On peut sans doute y reconnaître, avec Leibniz [1], le gouvernement de Dieu même ; mais ce gouvernement est tout moral ; il ne se manifeste qu'à la conscience individuelle, éclairée par un enseignement théologique ou métaphysique ; il ne détruit pas, dans les rapports réels et sensibles des hommes entre eux, l'état d'anarchie. Que si le gouvernement de Dieu prend la forme d'une révélation positive, confiée à un corps de prêtres, sous l'autorité d'un chef suprême, il ne change pas pour cela de nature. Ou bien l'Eglise ne commande qu'aux consciences, et son action ne devient efficace que par leur libre adhésion : ou bien elle s'arroge le droit de contraindre, et elle se confond ainsi avec le pouvoir civil. Dans le premier cas, l'anarchie subsiste ; dans le second, il ne s'agit plus du gouvernement universel de Dieu, mais d'une société particulière, sous des institutions théocratiques.

Les sociétés particulières se considèrent elles-mêmes comme les premiers membres de la société universelle, au sein de laquelle elles représentent les individus dont elles se composent. En vain quelques-unes ont-elles prétendu se fermer à tout commerce, à toute relation suivie avec les sociétés étrangères; nulle ne s'est jamais assuré un isolement absolu. Or, dans les rapports volontaires ou forcés, réguliers ou exceptionnels entre les diverses sociétés, aucun chef commun n'est reconnu, aucun principe commun n'a partout et absolument force de loi. Chacune, suivant la conscience, les lumières ou le bon vouloir de ceux qui la dirigent, se fait juge dans sa propre cause et ne se soumet qu'à de libres conventions ou à la loi du plus fort. Dans la paix comme dans la guerre, la société qu'elles ont entre elles est une société anarchique : elle appartient à l'état de nature.

Les individus n'agissent en général, dans leurs rapports internationaux, que comme membres d'une société particulière, comme citoyens d'un État, dont ils invoquent au besoin la protection. Il est

1. *In generali societate sub rectore Deo* (Leibnitii *Monita quædam ad Pufendorfii principia*).

des cas toutefois où ils ne comptent que sur eux-mêmes vis-à-vis d'une société étrangère. Les voyageurs qui pénètrent chez des peuples inconnus se considèrent comme seuls juges de leur conduite à l'égard de ces peuples. Ils pourront se prêter, par nécessité ou de plein gré, à leurs usages et à leurs lois ; ils pourront aussi, s'ils sont en nombre et suffisamment armés, traiter d'égal à égal avec leurs chefs; ils ne se feront, dans tous les cas, aucun scrupule de prendre toutes les précautions utiles pour pouvoir au besoin se protéger eux-mêmes, non seulement contre toute attaque, mais contre toute exigence excessive. Entre eux et ceux dont ils se sont faits ou sont devenus les hôtes, ils ne reconnaissent aucun lien légal, mais un état de paix ou de guerre, en un mot l'état de nature.

Ce sont des situations exceptionnelles ; mais l'état de nature trouve encore sa place dans les relations ordinaires entre des hommes de même civilisation, soit qu'ils appartiennent à un même pays ou à des pays différents. Tout, dans ces relations, n'est pas réglé par les lois ou par les traités; tout n'appelle pas la protection des pouvoirs établis. Souvent on ne peut invoquer que la conscience, l'honneur, les sentiments de sociabilité et d'humanité, en un mot les forces toutes sociales qui régissent la société universelle sans la soustraire à l'état d'anarchie.

Dans les matières mêmes qui reçoivent une consécration légale, l'état de nature n'abdique pas tous ses droits. Nul n'accepte l'omnipotence absolue de la société dont il fait partie. Contre cette omnipotence, on a souvent, dans tous les pays et dans tous les temps, fait appel à certains intérêts, à certains principes supérieurs, dont bien peu sans doute ont une conscience claire et distincte, mais dont nul ne se résigne à faire entièrement le sacrifice. Tantôt ces intérêts et ces principes ne sont sentis que comme de purs besoins, de l'ordre matériel ou de l'ordre moral; tantôt, à un degré plus élevé de civilisation ou de culture, ils sont conçus plus ou moins nettement comme des droits naturels ou acquis : c'est la liberté sous toutes ses formes, c'est la propriété, c'est l'honneur, ce sont les droits de la famille ou ceux des sociétés religieuses. Souvent la protestation, au nom de ces besoins ou de ces droits, se bornera à de sourds murmures; souvent aussi, elle ira jusqu'à la résistance effective, jusqu'à la révolte, jusqu'à la guerre civile. Or, quand on prétend borner, à tort ou à raison, par la pensée ou par des actes, la puissance sociale à laquelle on est soumis, on sort par là même de sa dépendance, on se fait son égal et plus que son égal : on se constitue son juge. On se place ainsi vis-à-vis d'elle, effectivement ou moralement, dans l'état d'anarchie, dans l'état de nature.

L'état de nature ne se manifeste pas seulement dans ces révoltes intérieures ou déclarées contre certains actes des pouvoirs sociaux ; il a parfois comme des lois permanentes, plus fortes que les lois positives, qu'elles bravent ouvertement et à qui elles imposent une concurrence irrésistible ou un concours humiliant. Telle était, au moyen âge, la coutume des guerres privées et des combats singuliers. Tel est l'usage toujours persistant du duel. Telle est encore, aux Etats-Unis, cette loi de Lynch, loi d'anarchie et de révolte, usurpation la plus flagrante des droits de l'Etat, et qui se fait cependant accepter par des populations civilisées et chrétiennes comme une nécessité sociale.

Ces exemples ne portent que sur des pratiques blâmables; mais nous ne jugeons pas ici les manifestations de l'état de nature ; nous ne faisons que les constater. Dans l'état de nature, comme dans l'état légal, tous les abus sont possibles; mais, si l'abus ne prouve pas le droit, il prouve le fait et sa puissance.

II

La persistance de l'état de nature au sein de l'état social justifie dans son principe la théorie du contrat social. On s'est trompé pour le contrat social, comme pour l'état de nature, en le plaçant à l'origine des sociétés. La formation des sociétés est plongée pour nous dans une nuit impénétrable ; nous ne connaissons que les Etats fondés dans les temps historiques et jamais, chez aucun peuple, ils ne se sont fondés en vertu d'un contrat effectif, unanimement consenti, tel que le suppose la théorie. Un tel contrat ne saurait d'ailleurs obliger ceux qui n'y auraient pas participé; il serait sans valeur pour les générations futures. Il n'aurait même qu'une valeur précaire pour les générations présentes ; car les mêmes volontés qui ont le pouvoir de former un lien ont le pouvoir de le défaire.

Il y a cependant contrat entre les membres d'une même société ; mais c'est un contrat tacite, incessamment renouvelé. L'homme le plus ignorant, le moins capable de réflexion, le plus étranger à tout principe abstrait, sait cependant se placer tour à tour dans l'état de nature et dans l'état légal. Comme le pâtre de Jouffroy, qui s'interroge sur la destinée humaine et se pose, dans le premier éveil de sa raison, toutes les questions sur lesquelles ont pâli les philosophes de tous les temps, les plus humbles esprits soulèvent à certains mo-

ments les plus graves et les plus terribles problèmes de la philosophie sociale. Nous avons tous, à un certain degré, devant ces pouvoirs publics qui nous tiennent enserrés par tant de liens depuis notre naissance jusqu'à notre mort, un instinct de résistance qui provoque nécessairement la réflexion et l'examen. Nous instituons, dans notre for intérieur, le procès de la société ; nous discutons, avec plus ou moins de clarté et de justesse, l'étendue et les limites de sa puissance ; nous faisons le départ entre les droits que nous lui accordons et ceux que nous revendiquons pour nous-mêmes; nous ne *nous engageons à la société*, comme dit Royer-Collard, que sous certaines réserves. C'est ce qu'entendent tous les théoriciens du contrat social, lorsqu'ils reconnaissent que ce contrat ne s'étend pas à tout et qu'il est des choses dont on ne fait pas, dont on ne peut pas faire l'abandon, *quo nemo cedere potest*, dit Spinoza [1].

Une société ne subsiste, en fait, que par l'accord constant de tous ses membres. Chacun d'eux peut toujours, à ses risques et périls, se séparer d'elle. Chacun peut également, par un appel à la révolte, la menacer dans son existence. Chacun peut enfin, et c'est le cas le plus ordinaire, lui mesurer son obéissance et son concours. Dans ces conflits entre une société et ses membres règnent tout ensemble le droit de guerre et le droit de justice : le droit de guerre, car la société ne peut que traiter comme des ennemis ceux qui lui résistent et qui cherchent à la dissoudre; le droit de justice, car il lui appartient de juger et de punir toute violation de ses lois qui se commet sur son territoire. Le rebelle reconnaît lui-même ce dernier droit, quand il ne résiste pas jusqu'au bout à sa comparution devant un tribunal, quand il se laisse interroger, quand il consent à se défendre. S'il se refusait absolument à tout acte de soumission, il ne serait à ses propres yeux qu'un ennemi en face d'ennemis, il se renfermerait dans l'état de nature, il subirait la loi de la guerre.

Une conviction absolue ou une passion fanatique poussera seule la résistance jusqu'à de telles extrémités ; mais ces extrémités mêmes sont contenues dans l'idée que tous les hommes, avec plus ou moins de netteté, se font du lien social. Cette idée implique toujours une réciprocité d'obligations entre la société et ses membres. Les peuples mêmes qui ont pour leurs chefs une vénération superstitieuse ne les considèrent pas comme dégagés de tout devoir envers eux. Leur obéissance a ses instants de murmures et de révolte. Si les rois sont pour eux des dieux ils les traitent parfois comme ils traitent leurs dieux eux-mêmes, qu'ils punissent en les frappant de ne

1. *Tractatus theologico-politicus*, ch. 18.

les avoir pas exaucés. Or des obligations réciproques répondent à l'idée d'un contrat. Elles supposent des deux parts l'engagement de faire ou de ne pas faire certains actes dans un intérêt commun. Un tel engagement, quelle qu'en soit la forme, est exposé d'ailleurs à tous les conflits auxquels peuvent donner lieu l'interprétation et l'exécution d'un contrat, et comme, entre la société et ses membres, il n'y a point de juge suprême accepté et reconnu des deux parts, ces conflits et le contrat tacite qui leur donne naissance appartiennent par la force des choses à l'état de nature.

III

L'état social sort donc véritablement de l'état de nature, non par une succession historique, mais par une succession morale, dont chaque conscience, à chaque instant, peut être le théâtre. Quand on prétend remonter à l'origine des sociétés, on ne sait où se prendre; on s'égare d'hypothèses en hypothèses, et la plus étrange de toutes est assurément celle de ces *hommes de la nature* qui sortiraient tout d'un coup du dernier degré de la vie sauvage pour stipuler ensemble les clauses d'une convention en forme. Il n'est plus besoin de rien supposer, quand la philosophie sociale renonce à se représenter l'homme primitif, dont on ne sait rien, dont on ne peut rien savoir, et quand elle prend pour sujet d'étude, dans l'état de nature et dans l'état social, les hommes de tous les temps, tels qu'ils peuvent être connus par l'observation, par l'histoire ou par des inductions légitimes. Étude immense et difficile sans doute, mais qui reste toujours sur un terrain solide et concret. Elle embrasse tous les mobiles, individuels ou collectifs, de la conduite humaine, tout ce qui gouverne les hommes, à côté et en dehors des gouvernements établis. Les idées vraies ou fausses, les passions bonnes ou mauvaises qui règnent dans une âme ou dans une collection d'âmes, constituent, en effet, un véritable gouvernement, avec tous ses organes, avec son triple pouvoir, législatif, exécutif et judiciaire, et ce gouvernement tout moral, qui ne sort pas des conditions de l'état de nature, est souvent, dans l'état social, la puissance la plus forte et la plus respectée. Quand il ne s'exerce que dans un individu, il peut présenter un grand intérêt psychologique ou dramatique; mais il n'est qu'un accident, sans valeur propre pour la science. Il ne de-

vient l'objet d'une étude scientifique que lorsqu'il comprend toutes les forces morales qui dominent dans une ou plusieurs sociétés.

C'est l'étude que se proposent l'histoire des mœurs, l'histoire des civilisations et, d'une manière plus générale, la science nouvelle qui a pris le nom barbare de *sociologie*. Il n'est pas de recherches plus fécondes, soit pour la connaissance historique et philosophique de l'homme, soit pour la direction pratique des sociétés humaines. Une société ne subsiste et ne progresse que par l'harmonie des forces légales et des forces morales qui se partagent son gouvernement. L'homme d'Etat, le jurisconsulte, le philosophe politique doivent donc étudier les unes et les autres dans le présent et dans le passé; ils doivent se rendre compte de tous les faits qui tendent à maintenir ou à troubler leur accord; ils ne doivent, en un mot, jamais perdre de vue les conditions du contrat tacite qui se fait sans cesse dans les consciences entre l'état social et l'état de nature.

L'étude la plus complète des institutions et des mœurs n'épuise pas toute la scienee des sociétés. Elle ne fait que constater l'existence et le jeu de certaines forces, qui peuvent être bonnes ou mauvaises, utiles ou nuisibles, justes ou injustes. Les forces légales doivent s'appuyer sur les forces morales, sous peine d'être inefficaces :

Quid leges sine moribus
Vanæ proficiant ?

Un sage législateur ménagera donc les sentiments, les traditions, les préjugés mêmes qui conservent quelque crédit dans la société à laquelle il donne des lois. Toutefois, s'il ne doit pas heurter de front ces influences dont il n'est pas le maître et dont l'hostilité serait funeste à son œuvre, il se fera souvent un devoir de ne pas leur demander ses inspirations et de chercher, au contraire, à réagir contre elles par l'action indirecte d'une loi plus éclairée et plus pure. Les forces morales, de leur côté, ne peuvent se passer du concours et de l'appui des forces légales, et elles doivent accepter ce concours et cet appui, alors même qu'ils s'imposent à elles dans les conditions les plus imparfaites. De mauvaises lois valent mieux que l'absence des lois. Les citoyens les plus intelligents et les plus honnêtes ne refuseront donc pas leur obéissance à des lois odieuses, à des lois qui blessent profondément leurs sentiments et leurs convictions. Il peut toutefois se présenter des cas où la résistance à une loi oppressive leur apparaîtra comme un devoir et où ils ne se croiront plus liés par le libre contrat qu'ils ont conclu au fond de leur cœur, dans la sincérité de leur conscience, entre les forces morales et les forces légales auxquelles ils sont également soumis. Il ne suffit donc pas de bien con-

naître les forces morales et les forces légales, dans toutes leurs manifestations; il faut pouvoir les juger; il faut posséder des principes de discernement et d'action qui éclairent une conscience honnête et dirigent une volonté droite dans tous les conflits entre ces deux ordres de forces; il faut savoir, en un mot, quelles limites doivent réciproquement s'imposer l'état de nature et l'état social.

Des questions très diverses peuvent être engagées dans ces nouvelles recherches, non plus sur ce qui *est* ou *a été*, mais sur ce qui *doit être*. D'abord des questions politiques : soit la question générale de la forme du gouvernement, soit les questions particulières concernant la conduite que doivent tenir les gouvernements pour protéger tous les intérêts, pour prévenir ou pour réprimer tous les conflits, pour assurer, sous toutes les formes, la prospérité et la paix publiques. — Puis des questions économiques : quelles règles doivent présider, soit aux efforts des particuliers, soit aux actes des pouvoirs publics, soit aux relations des Etats entre eux, pour développer, dans les conditions les plus sûres et les plus fructueuses, la richesse générale? — Puis, dans un autre ordre d'idées, des questions morales : toutes ces forces qui se manifestent au sein d'une société ou dans les rapports des sociétés entre elles appellent sur elles-mêmes et sur leurs effets le jugement de la conscience; elles demandent à être encouragées, redressées ou combattues pour favoriser dans la vie privée et dans la vie publique le progrès de la moralité générale ou en empêcher la décadence. — Enfin, des questions de droit naturel : quels droits appartiennent en propre soit aux individus, soit aux sociétés; quels principes de justice s'imposent au respect des pouvoirs sociaux dans les limites où s'étend leur action; quelles règles de droit, en dehors de ces limites, doivent trouver place dans l'anarchie même de l'état de nature?

IV

Ces diverses questions doivent-elles faire l'objet de sciences distinctes ou ne sont-elles que le développement pratique d'une seule science : l'étude générale des faits sociaux, la sociologie? Les faits sociaux exactement observés ou rigoureusement établis sont le terrain ferme et solide dont il ne faut jamais s'écarter dans la solution de ces questions. Il faut rester sur ce terrain, alors même qu'on fait intervenir des principes *à priori* ou des conceptions idéales. Car

si ces principes, si ces conceptions sont d'un autre ordre que les faits eux-mêmes, ce n'est que dans les faits qu'ils trouvent leur application. Or, ici, il n'y a qu'un seul genre de faits : soit qu'il s'agisse de politique, d'économie politique, de morale ou de droit naturel, le sujet commun est l'homme en société, l'homme engagé avant sa naissance même dans certains liens avec ses semblables, dont il ne peut jamais, dans la conduite de sa vie, dans la direction de ses sentiments et de ses pensées, dans ses actes les plus intimes et les plus personnels, se dégager entièrement. Il n'est donc pas permis de sortir des faits sociaux, si l'on ne veut pas se perdre dans les abstractions et dans les vaines hypothèses; mais le même genre de faits peut donner lieu à des recherches très diverses. Dans l'étude de la nature, tout se ramène aussi à un seul genre de faits : toutes les sciences entre lesquelles se partage cette étude emploient sur les mêmes matières les mêmes moyens d'investigation, et leurs progrès les plus récents tendent à rapprocher, sinon à identifier leurs domaines. Qui voudrait cependant supprimer la distinction de ces sciences et les confondre dans l'histoire naturelle? La sociologie n'est pas autre chose que l'histoire naturelle des sociétés. Elle étudie, dans la complexité de leurs éléments, dans tout ce qui constitue leur réalité concrète, les diverses sociétés humaines, comme l'histoire naturelle étudie les différentes classes d'êtres, et, de même que l'histoire naturelle, elle souffre à côté d'elle des sciences plus abstraites, qui se distinguent d'elle-même et se séparent les unes des autres par le choix de leurs points de vue au sein des mêmes réalités. La politique, l'économie politique, la morale, le droit naturel usent en effet à l'égard des faits sociaux des mêmes procédés d'abstraction que la physique, la chimie, la biologie à l'égard des phénomènes de la nature. Elles en brisent la complexité, elles les dégagent de l'ensemble de leurs conditions pour ne s'attacher qu'à certains ordres de questions, qu'elles s'efforcent d'amener, en les simplifiant, au plus haut degré d'exactitude et de clarté.

Sans doute l'abstraction ne peut être poussée aussi loin dans les sciences sociales que dans les sciences de la nature. Les faits qu'embrassent ces dernières ont une fixité qui permet de les décomposer sans en altérer les éléments. Les mêmes propriétés, mathématiques, physiques, chimiques, biologiques, sont partout les mêmes et suivent les mêmes lois dans tous les corps où on peut les observer. La même fixité est loin de se rencontrer dans les sociétés humaines. Sous quelque aspect qu'on les envisage, elles manifestent une diversité et une mobilité qui se prêtent difficilement à des théories abstraites et à des lois absolument générales. Il faut donc, dans les sciences

sociales, se tenir toujours aussi près que possible des réalités concrètes, leur emprunter sans cesse des exemples et des moyens de vérification. Il faut aussi, le plus souvent, savoir se renfermer dans des sociétés similaires, sans viser à une généralité indéfinie. La généralité, dans toutes les sciences, suppose l'identité des conditions. Or cette identité ne peut s'affirmer absolument que dans l'ordre mathématique; c'est, par excellence, l'ordre des sciences abstraites. Dans les sciences physico-chimiques, les conditions, en devenant plus complexes, imposent plus de réserve. Il a fallu souvent restreindre la généralité de certaines lois, lorsqu'on a reconnu des conditions nouvelles dont on n'avait pas tenu compte. Une réserve plus grande encore est commandée dans les sciences biologiques. Peu de lois s'appliquent exactement à toutes les formes de la vie, et les plus générales ne peuvent se faire accepter, même à titre d'hypothèses, qu'après une vérification rigoureuse dans un grand nombre d'espèces concrètes. Dans les sciences sociales, la complexité est telle qu'on ne peut légiférer, d'une façon sûre et précise, que pour des milieux déterminés.

En vain parle-t-on de vérités universelles et éternelles; toutes les théories, par la force des choses, supposent un certain état de civilisation, où domine tout un ensemble de traditions, de mœurs, d'idées dont il est impossible de ne pas subir l'influence, alors même qu'on n'en voudrait pas tenir compte. Il peut y avoir, pour ces théories, comme pour celles de toutes les autres sciences, une vérité absolue, une vérité de tous les temps et de tous les lieux, mais toujours sous la réserve qu'elle se renfermera exactement dans les conditions qui ont servi à l'établir. Là où l'on cesse d'être sûr que les mêmes conditions se rencontrent, la vérité ne cesse pas d'être la vérité, mais elle ne peut plus s'affirmer avec la même certitude. Ainsi l'esclavage est une institution absolument détestable à tous les points de vue. Son maintien, dans notre civilisation, est une offense à la morale et au droit naturel et ne peut avoir que les plus funestes conséquences dans l'ordre politique et dans l'ordre économique. Toutefois les États chrétiens où il subsiste encore peuvent être excusables au point de vue moral d'en ajourner l'abolition complète. Ils pourraient provoquer, en le supprimant brusquement, une crise économique ou politique dont ils ont le droit et le devoir de ne pas assumer la responsabilité. Les mêmes excuses s'appliquent plus facilement encore aux peuples barbares, chez lesquels commence à peine à pénétrer l'idée toute philosophique de l'injustice de l'esclavage. C'est enfin par les mêmes considérations qu'il convient de juger l'esclavage antique, alors qu'il était chez tous les peuples la base commune et

indiscutée de toutes les institutions sociales. L'esclavage a perverti et perdu toutes les civilisations qui l'ont accepté; nulle part il ne doit être justifié en lui-même et dans ses fruits; mais il serait injuste et déraisonnable de le condamner partout uniformément et sans distinction au nom de principes abstraits.

S'il ne s'agissait que de juger les faits sociaux dans les divers milieux où ils se sont produits, l'histoire philosophique ou la sociologie générale suffirait à cette tâche. Tout autre est celle de la politique, de l'économie politique, de la morale et du droit naturel. Ces sciences ont pour objet le présent et l'avenir plutôt que le passé. Ce sont des sciences pratiques. Leur but principal est de tracer des règles d'appréciation et de conduite pour l'état actuel ou prochain d'une société déterminée ou d'un ensemble de sociétés reposant sur les mêmes principes ou participant à une civilisation commune. Elles s'éclairent sans doute par la comparaison des sociétés les plus différentes dans le passé et dans le présent; mais elles feraient l'œuvre la plus chimérique et la plus confuse si elles prétendaient embrasser, dans leurs théories ou dans leurs préceptes, toutes les sociétés et toutes les civilisations.

V

Parmi ces sciences, nous ne voulons considérer que le droit naturel. Les questions de droit ont tenu de tout temps la première place dans le développement des sociétés humaines. Ces questions se posent d'elles-mêmes partout où s'éveillent la réflexion et le doute sur les devoirs des hommes entre eux ou sur les obligations réciproques d'une société et de ses membres. Tout gouvernement affirme des droits et cherche à en imprimer la conviction dans l'esprit des peuples. L'iniquité la plus odieuse se donne elle-même pour une sorte de justice. Une société de brigands, dit Leibniz [1], en même temps qu'ils se déclarent les ennemis de tous les autres hommes, s'impose certains devoirs et certaines formes de droit. Le plus petit enfant, comme l'observe Rousseau, avant même de savoir parler, sent l'injustice et se révolte contre elle [2].

1. *Monita quœdam ad Pufendorfii principia.*
2. Je n'oublierai jamais d'avoir vu un de ces incommodes pleureurs frappé par sa nourrice. Il se tut sur-le-champ : je le crus intimidé. Je me disais : Ce sera une âme servile, dont on n'obtiendra rien que par la rigueur. Je me trompais ; le malheureux suffoquait de colere, il avait perdu la respiration ; je le vis de-

Toutefois le droit naturel ne s'est constitué comme une science distincte que dans les temps modernes. Il a sa place dès l'antiquité, dans les traités de morale, de politique et de jurisprudence; mais, avant le XVIe siècle, il ne peut revendiquer aucun ouvrage qui lui appartienne en propre. Les traités de droit naturel se sont multipliés depuis le XVIe siècle, et quelques-uns ont eu pour auteurs les plus illustres philosophes; mais ils sont loin d'avoir fondé une science parfaitement définie et nettement circonscrite. Aujourd'hui encore, il n'est pas de science plus contestée, non seulement dans ses théories, mais dans son objet même.

Le droit naturel porte la peine du rôle prépondérant qu'il a joué dans la Révolution française. « Les droits de l'homme et du citoyen, » voilà, depuis 1789, le mot d'ordre de toutes les revendications révolutionnaires en France et dans le reste du monde; voilà aussi le perpétuel sujet d'alarmes de tous ceux dont ces revendications ont troublé les intérêts ou trompé les espérances. La cause du droit naturel se confond ainsi avec la cause de la Révolution, et elle en acquiert une grandeur nouvelle; mais c'est une grandeur périlleuse, qui compromet son caractère scientifique et son intérêt universel pour en faire un des aliments de l'esprit de parti et des passions politiques.

Le droit naturel est le bien commun de tous les hommes sans distinction de partis, de classes, de nationalités. Si la Révolution l'a revendiqué en 1789 contre les abus de l'ancien régime, elle a vu plus d'une fois ses adversaires le revendiquer à leur tour contre ses propres excès. De nos jours comme au temps de nos pères, il est peu de questions, soit de législation ou de jurisprudence, soit de politique intérieure ou extérieure, où n'intervienne, à côté du droit écrit, du droit consacré par les lois ou par les traités, quelque thèse bien ou mal fondée de droit naturel.

Et il en a toujours été ainsi. L'humanité n'a pas attendu les livres de droit naturel, la philosophie du XVIIIe siècle et la Révolution française, pour se faire, sous des formes plus ou moins pures, un idéal de justice et pour comparer à cet idéal les institutions et les actes des diverses sociétés entre lesquelles elle est partagée. Le trait original de la Révolution française, ce qui a fait à la fois sa grandeur et sa faiblesse, a été la prétention de réaliser d'un seul coup, sur tous les

venir violet. Un moment après vinrent les cris aigus ; tous les signes du ressentiment, de la fureur, du désespoir de cet âge étaient dans ses accents. Je craignis qu'il n'expirât dans cette agitation. Quand j'aurais douté que le sentiment du juste et de l'injuste fût inné dans le cœur de l'homme, cet exemple seul m'aurait convaincu. (*Émile*, livre I.)

points, sans souci de l'ordre existant et des traditions du passé, tout ce que peut embrasser un tel idéal. On peut admirer cette prétention, on peut la condamner, on peut, ce qui vaut mieux, reconnaître les causes qui, dans le décri de toutes les institutions de l'ancien régime, la rendirent presque inévitable; mais l'explication la plus défavorable et le jugement le plus sévère prouveraient seulement qu'il était insensé ou criminel de soulever à la fois toutes les questions et de faire passer violemment des théories dans les faits des solutions fausses ou hâtives; ils ne prouveraient rien contre les questions elles-mêmes.

Ni la Révolution française, ni les autres révolutions ne se sont faites uniquement sur des questions de droit naturel; tous les intérêts de l'ordre social y ont été en jeu et on peut leur reprocher tout aussi souvent d'avoir suivi de fausses idées politiques ou économiques que d'avoir invoqué des principes mal entendus de droit ou de morale. En dehors des révolutions proprement dites, l'histoire des peuples est, pour la plus grande part, l'histoire de leurs erreurs sur toutes les questions sociales. Dira-t-on, en présence de ces erreurs, qu'il n'y a ni vérité politique, ni vérité économique, ni vérité morale? Doit-on dire davantage qu'il n'y a pas de principes de droit naturel? Non; il ne sert de rien pour éviter l'erreur de nier des questions qui renaîtront toujours, quoi qu'on fasse, dans l'intelligence, dans la conscience ou, si l'on veut, dans les passions des peuples. Il faut, au contraire, les étudier sous toutes leurs faces et redoubler d'efforts pour y faire pénétrer partout la lumière.

VI

Il faut avant tout les bien distinguer. L'une des erreurs capitales de la Révolution française et des théories qui l'ont préparée a été de confondre toutes les questions sociales. Le droit naturel surtout, même dans les traités spéciaux qui lui étaient consacrés, n'avait jamais su circonscrire exactement son domaine, et il est loin encore d'avoir une place distincte et définie dans l'ensemble des sciences morales. Ces sciences, en effet, ne sauraient se séparer entièrement. Leurs objets sont unis non seulement par les rapports les plus étroits, mais par une dépendance réciproque. Il serait dangereux de les isoler, mais il n'est pas moins dangereux de les confondre.

Le droit naturel n'embrasse pas la politique, et il n'est pas embrassé

par elle. Le premier devoir de la politique est de respecter le droit naturel, et l'un des objets principaux du droit naturel est de juger la politique, de l'approuver ou de la flétrir, suivant qu'elle est juste ou injuste. Mais la justice n'est pas tout dans la politique ; il y faut la sagesse, la prudence, l'habileté, la connaissance et le maniement des hommes, l'exacte appréciation de tout ce que demandent les circonstances et les divers intérêts sociaux. Le droit naturel, de son côté, n'a pas rempli toute sa tâche quand il a fait prévaloir la justice dans la politique ; il étend son domaine au delà des relations et des actes que régissent les législations positives et les gouvernements constitués ; il règne proprement dans cet état de nature qui se maintient partout à côté et au-dessus des Etats particuliers ; il est le législateur de la société universelle du genre humain.

Il y a un double danger à confondre la politique et le droit naturel : on transforme toutes les questions de politique en des questions de droit ou toutes les questions de droit en des questions de politique. Ce sont ces deux écueils que le judicieux historien de la *Science politique dans ses rapports avec la morale*, M. Paul Janet, désigne par les noms de Platonisme et de Machiavélisme. Où l'un ne voit que des droits, l'autre n'admet que des intérêts. Pour certains esprits absolus, tout est de droit divin : la forme du gouvernement, la législation civile ou pénale, l'administration intérieure, les traités internationaux. Et, comme il n'est pas de matières qui se prêtent moins à des règles uniformes, on ne voit partout, dans la diversité des institutions et des politiques, que spoliation, persécution ou tyrannie. Rien n'a plus nui au droit naturel que ces appels hors de saison au sentiment de la justice, qui sont devenus trop souvent des appels à la révolte et à la guerre civile ; mais l'excès contraire n'a pas moins déconsidéré la politique. Beaucoup ne voient dans la politique qu'un jeu sans moralité, où il ne s'agit que d'être le plus fort ou le plus habile et où toutes les injustices se font non seulement excuser, mais admirer, quand elles sont au service de grands desseins et que le succès les a couronnées. Le bon sens public d'un côté, la conscience publique de l'autre protestent contre ces deux façons exclusives d'entendre le droit et la politique. Elles n'appartiennent d'ailleurs qu'aux esprits extrêmes, et il est peu de philosophes, de publicistes et d'hommes d'État qui les aient franchement avouées. En les plaçant sous l'autorité de l'auteur de la *République* et de l'auteur du *Prince*, M. Janet reconnaît que ni Platon ni Machiavel ne les ont professées sans réserve. Elles se retrouvent cependant dans bien des théories, avec des tempéraments qui en dissimulent plutôt qu'ils n'en corrigent les effets, et ces effets se montrent à chaque page dans l'histoire de

tous les peuples. Rien n'est donc plus nécessaire que de leur opposer des définitions exactes et précises de la politique et du droit.

La confusion est moins fréquente entre le droit naturel et l'économie politique. Ces deux sciences se sont constituées dans les temps modernes sur des bases distinctes avec des méthodes et des fins différentes. Elles ont su maintenir leur distinction dans leurs principes généraux ; mais elles l'ont plus d'une fois méconnue dans des questions particulières où leurs objets semblaient se confondre. Telle est la question du droit de propriété. Les deux sciences s'y rencontrent dès leur point de départ, et il n'est pas de question plus grave pour chacune d'elles. Rien n'est plus difficile que de la traiter au point de vue du droit pur, sans oublier l'influence de certaines considérations économiques, ou de n'en étudier que le côté économique, en se dégageant de toute théorie préconçue sur le droit de propriété. Les sophismes qui jusqu'à nos jours ont cherché à justifier l'esclavage ne faisaient qu'introduire dans le droit naturel un intérêt économique, mal entendu en lui-même, mais tellement consacré par la pratique de tous les temps et de tous les siècles qu'il semblait impossible d'y renoncer sans un bouleversement social. Une fausse notion de droit naturel sur le prêt à intérêt a longtemps pesé et pèse encore sur des transactions de l'ordre purement économique. La célèbre théorie de Ricardo sur la rente de la terre a introduit dans l'économie politique des considérations qui ne relèvent que du droit naturel. Les théories qui fondent sur le travail seul le droit de propriété introduisent, au contraire, dans le droit naturel, un ordre d'idées qui n'appartient qu'au point de vue économique. Il est donc très important de bien distinguer les deux points de vue. Ce n'est pas assez de dire que l'un est celui du juste, l'autre celui de l'utile. On préjuge ainsi une question philosophique sur laquelle les plus grands esprits, dans tous les temps, n'ont pas cessé d'être divisés : celle de la morale utilitaire. Lors même que le juste et l'utile ne seraient qu'un même principe, la distinction subsisterait toujours entre l'économie politique et le droit naturel. La première a en vue un intérêt d'un certain ordre : la production et la distribution des richesses ; le second se propose un intérêt ou, si l'on veut, une utilité d'un ordre différent : le respect de la justice. Dira-t-on que la justice est elle-même une richesse et la condition de toutes les autres ? Quand la proposition serait vraie autrement que par métaphore, la justice n'embrasse pas, du moins, toutes les richesses, et elle n'est pas leur unique source. Elle peut être en honneur dans une société qui ne sait pas s'enrichir. Elle peut être méconnue dans une société riche et prospère. Enfin elle garderait sa place parmi les intérêts vitaux

des sociétés, alors même qu'on ne tiendrait aucun compte de son influence sur la fortune publique et sur les fortunes privées. Elle a donc sa valeur propre, quel que soit son fondement métaphysique, et elle appelle une science distincte.

VII

La distinction du droit naturel et de la morale est beaucoup plus difficile à établir. Elle est nouvelle et même toute récente dans la philosophie et dans la jurisprudence. La philosophie grecque ne l'a jamais soupçonnée. La jurisprudence romaine prétendait embrasser la morale tout entière et même la science universelle ; elle se définissait elle-même la connaissance des choses divines et des choses humaines, *rerum divinarum atque humanarum notitia*. Pour la scolastique, le droit naturel n'est qu'une partie de la théologie morale. Lorsqu'il commence à se constituer comme science particulière au XVIe et au XVIIe siècles, il tend à laisser en dehors de son domaine les questions de pure morale ; mais c'est par prudence, pour ne pas être accusé de soustraire ces questions à la théologie. Pufendorf borne le droit naturel aux actions extérieures, à tout ce qui relève, non du tribunal de Dieu, mais des tribunaux humains. Il ne sait pas d'ailleurs se maintenir exactement dans ces limites, qui n'ont pour lui rien de philosophique, rien qui résulte de la nature des choses, et qui ne sont qu'une concession à l'intolérance théologique. Leibniz, dans son célèbre *Examen*, lui a durement reproché cette concession, qu'il considère comme une dégradation du droit naturel. Pour lui, comme pour les philosophes et les jurisconsultes de l'antiquité, il existe une jurisprudence universelle qui embrasse à la fois la justice humaine et la justice divine ; le droit naturel ne gouverne pas seulement cette vie, il trouve son couronnement dans la vie future, et il se priverait « de la plus belle de ses parties », en même temps qu'il renoncerait à toute autorité effective, s'il ne cherchait pas à établir « par une démonstration parfaite » l'immortalité de l'âme [1].

Kant est le premier qui ait nettement séparé le droit naturel de la morale. Après avoir posé, dans la *Critique de la raison pratique*, les fondements communs de ces deux sciences, il consacre aux principes de chacune d'elles deux ouvrages distincts : les *Éléments métaphysiques de la doctrine du droit* et les *Éléments métaphysiques de*

1. *Monita quædam ad Pufendorfii principia*, passim.

la doctrine de la vertu. Dans le premier de ces ouvrages, il réduit, comme Pufendorf, le droit naturel aux actions extérieures ; mais ce n'est plus une précaution philosophique bientôt mise en oubli, c'est le point de départ d'une série de déductions ingénieuses ou profondes, embrassant toutes les parties du droit naturel et s'efforçant de les dégager de toute considération purement morale.

La distinction du droit naturel et de la morale a été plus d'une fois méconnue depuis Kant. Souvent aussi, elle a été obscurcie par les efforts mêmes que l'on a faits pour l'établir d'une façon plus solide ou plus profonde. Aujourd'hui encore, elle appelle une démonstration rigoureuse pour prendre enfin dans la science une place incontestée. C'est notre excuse si nous essayons, après tant de grands esprits, de donner cette démonstration nécessaire.

Lorsque Kant renferme le droit dans la sphère des actions extérieures, il n'entend pas exclure ces actions de la morale. Elles peuvent avoir une valeur morale, mais elles ne l'ont pas par elles-mêmes; elles ne l'ont que par leurs motifs, c'est-à-dire par leur union à des actions intérieures. Elles n'ont besoin, au contraire, d'aucun complément pour avoir une valeur juridique. Ainsi (c'est l'exemple même de Kant), le respect d'un contrat est en lui-même, abstraction faite de tout mobile, un acte strictement et parfaitement conforme au droit; mais ce n'est un acte vraiment moral que si le contrat est respecté avec la conscience claire d'un devoir et la ferme volonté de le remplir. Cette distinction est-elle suffisante ? Est-elle même bien exacte? La considération des actes intérieurs est-elle toujours étrangère à l'idée du droit? Il est toute une partie du droit, le droit pénal, dont cette considération est un élément évidemment nécessaire. Un acte n'est punissable, au point de vue du droit comme à celui de la morale, que lorsqu'il a été accompli volontairement, dans une intention mauvaise. Le droit pénal ne descend pas sans doute dans les choses de l'âme aussi profondément que la morale; il y descend cependant, au nom et dans la limite des intérêts sociaux qu'il représente. Le droit civil lui-même, dans une moindre mesure, ne peut pas davantage se dispenser d'y descendre. Le respect tout extérieur d'un contrat suffit au droit; mais le droit ne l'impose que si le contrat lui-même a été librement consenti, c'est-à-dire s'il est l'effet, la manifestation d'un acte intérieur. Même un contrat librement consenti ne crée aucun droit s'il est entaché d'immoralité ; tant il est vrai que l'ordre juridique reste toujours non seulement uni, mais subordonné à l'ordre moral.

Et, sans nous arrêter aux différentes branches du droit, où trouvent place, dans leur généralité, les relations de droit, si ce n'est

parmi des êtres moraux, parmi des êtres qui ont conscience de ces relations, qui s'y sentent soumis dans leur for intérieur et qui s'y conforment autrement que ne fait l'animal ou la plante aux lois de la nature? Nous ne concevons le droit que dans le règne humain, et par là nous ne le concevons qu'entre des âmes. Non pas que le droit exige une profession de foi rigoureusement spiritualiste. Le positiviste, le matérialiste lui-même admettent des actes intérieurs, des actes intellectuels et moraux, pour lesquels ils emploient comme les philosophes spiritualistes et comme le vulgaire, le nom d'*âme*, en dépouillant ce nom de toute signification métaphysique. Ils reconnaissent ainsi, en dépit de leurs négations et de leurs réserves, une sphère de l'âme et ils peuvent l'étudier avec toute l'exactitude scientifique. Cette sphère de l'âme, de quelque façon qu'on l'entende, est celle du droit; il ne peut en être arraché.

Ajoutons enfin que le droit suppose toujours des devoirs correspondants. Si ma propriété, si ma liberté, si mon honneur sont pour moi des *droits*, c'est que les autres hommes ont le *devoir* de respecter ma propriété, ma liberté et mon honneur. Si l'autorité paternelle est un *droit*, c'est, d'un côté, que les enfants ont le *devoir* de se soumettre à cette autorité et, de l'autre, que tous les hommes ont également le *devoir* d'en respecter l'exercice. Si l'Etat, par ses lois pénales et par ses tribunaux, a le *droit* de réprimer certains actes, c'est un *devoir* pour les coupables d'accepter le châtiment qu'ils ont encouru et pour tous les citoyens de ne pas entraver l'action légale et au besoin de lui prêter main-forte. Tous les devoirs qui correspondent à des droits forment la catégorie de ces *devoirs de droit*, que Kant distingue des *devoirs de vertu*. Ils appartiennent sans contredit à la morale, ils en forment une des grandes divisions : celle qui se résume dans le nom de *justice*. Par ces devoirs, le droit pénètre évidemment dans la morale : il reste à établir comment il s'en distingue.

Le juste appartient tout ensemble à la morale et au droit. Dans la première, il concerne les personnes *à qui* il impose des devoirs ; dans le second, les personnes *envers qui* existent ces devoirs, ou, en d'autres termes, pour qui ces devoirs sont des droits. De cette distinction des personnes découle toute la différence des deux sciences.

La morale embrasse tous les éléments, toutes les conditions, toutes les circonstances des actes qui sont l'objet de ses commandements ou de ses défenses. Elle ne s'attache pas seulement à des cas particuliers; elle étudie l'ensemble de la conduite humaine, toutes les qualités naturelles ou acquises de l'agent moral, toutes les influences du milieu social dans lequel se manifeste et se développe

son activité. Tel acte est un devoir dans telle circonstance qui cesse de l'être dans une circonstance différente, en face d'un devoir plus impérieux. Tel devoir strictement accompli est pour tel individu un effort d'héroïsme et pour tel autre un acte à peine méritoire. Enfin, la valeur morale de chaque acte ne peut s'apprécier exactement que dans son rapport avec la moralité générale de l'agent et la moralité moyenne de son temps et de son pays. La morale fait ainsi entrer en ligne de compte, dans ses jugements et dans ses préceptes, les plus délicates observations de la psychologie individuelle et de la psychologie sociale.

Tout autre est l'étude du droit, considéré non plus dans l'agent moral, mais dans la personne qui est l'objet de l'action et qui peut la réclamer comme un devoir envers elle-même. Les droits des individus sont leurs titres généraux et permanents pour obtenir certains devoirs. Ces titres tiennent à des conditions morales; l'âme seule les possède et les revendique, alors même que leur objet est tout extérieur et matériel; mais ils ne dépendent pas de la moralité des individus, et ils ne varient pas avec elle. La propriété du malhonnête homme est aussi respectable que celle de l'honnête homme; elle comprend le même ensemble de droits; elle réclame le même ensemble de devoirs. Elle peut être infirmée dans sa jouissance par un vice déterminé, la prodigalité; mais ce n'est pas parce que ce vice est le plus grave au point de vue moral, c'est parce qu'il est le plus dommageable dans l'ordre particulier d'intérêts que la propriété représente.

La morale est éclairée directement par le droit. Dès qu'un droit est reconnu, il devient pour la morale le principe d'un ordre de devoirs. Le droit peut, à son tour, être éclairé par la morale. Ses conditions d'exercice sont d'autant mieux connues qu'on a étudié plus profondément les devoirs qui lui correspondent et toutes les causes individuelles ou sociales qui peuvent influer sur l'accomplissement de ces devoirs. Mais, quelques lumières que le droit puise dans la morale, elles ne lui apportent qu'un concours indirect ; il se révèle à la conscience par des considérations qui lui sont propres. Tant que la liberté individuelle n'a pas été conçue comme un droit inhérent à la nature humaine, le progrès des idées morales n'a eu pour effet que l'adoucissement des mœurs à l'égard des esclaves; il a fait entrer dans l'âme des maîtres le sentiment de certains devoirs de mansuétude et d'humanité; mais il ne les a pas élevés au sentiment du devoir de justice qui condamne absolument l'esclavage. Il a fallu également que la liberté de conscience fût reconnue comme un droit naturel pour que le respect des croyances s'imposât comme un

devoir; jusque-là, les âmes les meilleures, les âmes des sages comme celles des saints, ne pouvaient concevoir que le devoir de la tolérance.

Non seulement la morale ne révèle pas le droit, mais les considérations qui lui sont propres peuvent obscurcir ou fausser le sentiment du droit. L'idée fondamentale de la morale est l'idée du bien. « Fais le bien; ne fais pas le mal, » voilà le résumé de tous ses préceptes. De là, lorsqu'on apporte dans l'étude du droit des préoccupations toutes morales, une tendance à chercher dans le bien seul la condition du droit. « Je n'admets que la liberté du bien, disent très sincèrement beaucoup d'honnêtes gens; je ne saurais admettre comme un droit la liberté du mal. » La liberté absolue du mal serait sans doute la négation du droit puisqu'elle lui ôterait son caractère moral; mais il n'est pas un droit, qui n'implique une certaine liberté du mal. Tout le monde le reconnaît pour des droits clairement et depuis longtemps établis, comme la propriété. La définition des jurisconsultes romains : *Jus utendi et abutendi quatenus juris ratio patitur*, implique évidemment dans la pleine et absolue disposition des biens, tout en marquant la légitimité juridique de la liberté du mal, la limite au delà de laquelle une telle liberté serait contraire non seulement à la morale, mais au droit lui-même. Par une de ces inconséquences qui se rencontrent si fréquemment dans les questions sociales, ceux qui protestent le plus facilement contre la liberté du mal sont souvent les plus ardents à revendiquer la liberté absolue de tester, c'est-à-dire le droit de mal faire dans la transmission de la propriété. C'est pour des droits plus nouveaux, comme la liberté de la presse, la liberté des cultes, la liberté de réunion et d'association, la liberté d'enseignement, que bien des âmes honnêtes répugnent à reconnaître la liberté du mal. Elles répugnent en réalité à reconnaître ces droits eux-mêmes; car il est évident qu'ils ne sont rien, s'ils n'existent qu'à la condition qu'on n'en fasse jamais mauvais usage, et si le respect qui leur est dû doit toujours être subordonné à l'appréciation de tous les actes dans lesquels ils se manifestent. Le respect du droit chez un adversaire, pour des actes qui blessent nos sentiments, nos opinions ou nos intérêts, demande souvent un effort de vertu. Cet effort sera d'autant plus difficile que les passions qui lui font obstacle prendront le langage de la vertu elle-même et plaideront pour le bien menacé, pour la morale offensée par l'abus de la liberté. Il faut mettre le droit à l'abri des assauts qui lui sont livrés au nom de la morale et qui sont souvent d'autant plus dangereux qu'ils sont l'effet des convictions les plus sincères et des sentiments les plus respectables.. Il faut l'étudier en lui-même, dans les conditions qui lui sont propres.

VIII

L'étude du droit, comme l'étude de la morale, est une étude psychologique. Chaque droit est un titre personnel, inhérent à la nature morale d'une personne déterminée. La psychologie du droit n'exige pas les subtiles et délicates analyses de la psychologie morale. Elle ne se contente pas cependaut de notions vagues et générales. Il faut bien connaître l'homme pour se faire une idée exacte de ses droits : non pas cet homme abstrait que l'ancienne psychologie aimait à se représenter, mais l'homme réel, le produit d'une race, d'une civilisation, d'une société particulière. Il faut le maintenir dans le milieu où agissent ses facultés, dans le cercle des intérêts auxquels se rapportent ses droits, dans le cercle des idées qui, pour lui et pour ses contemporains, en éclairent et en dirigent l'exercice. Les recherches historiques et surtout l'étude approfondie des institutions, des lois, des traités, viennent ici, plus que partout ailleurs, en aide à la psychologie. Le droit repose sur des fondements fixes; mais il n'apparaît et ne se développe que dans certaines conditions appropriées à ses revendications. Il est bien évident que la liberté des opinions a pris un caractère tout nouveau depuis la découverte de l'imprimerie. Il n'est pas moins certain que l'idée de la liberté religieuse n'a pu germer et mûrir dans les consciences qu'après l'établissement d'une grande religion dont les dogmes, les rites et le gouvernement ne sont pas une partie intégrante et nécessaire des institutions politiques. Qui ne voit également que la liberté politique ne saurait représenter les mêmes idées pour les grands Etats modernes que pour les petites républiques de l'antiquité? Il faut tenir compte de toutes les conditions des faits sociaux pour apprécier à sa juste valeur et dans sa réalité vivante cet ordre de faits qu'on appelle des droits.

L'étude du droit ne saurait toutefois se renfermer dans la réalité historique ou sociale. Le droit naturel est toujours un idéal, auquel la réalité ne se conforme jamais entièrement et qui, dans tous les cas, se conçoit en dehors et au-dessus de la réalité pour servir à la juger. L'opposition de l'idéal et du réel, dans l'ordre juridique, est la question fondamentale du droit naturel. Elle donne lieu aux appréciations les plus délicates pour le législateur, le jurisconsulte ou le politique, aux conflits les plus douloureux pour les consciences. Tantôt l'idéal apparaît comme une de ces hautes conceptions qui

sont, suivant Guillaume de Humboldt, les fruits les plus beaux, les plus mûrs de l'esprit, mais pour lesquels, dans aucun temps, la réalité n'est assez mûre [1]. Tantôt il appelle immédiatement ou dans un temps prochain une consécration légale. Tantôt enfin, sans attendre cette consécration, il impose aux consciences le devoir de le revendiquer et de le défendre contre tout empiétement et de résister en son nom à la tyrannie de la loi elle-même.

L'idéal ne s'oppose à la réalité qu'à la lumière de la réalité elle-même. S'il la dépasse, il est toujours suggéré par elle. Dans le monde physique, où la fixité des espèces est sinon une loi absolue, du moins une loi relative universellement constatée dans les limites de toutes les observations connues, le type idéal pour chaque classe d'êtres, pour chaque ordre de faits, est conçu une fois pour toutes. Dans le monde moral, où l'évolution et le progrès n'ont plus un caractère conjectural, l'idéal varie avec la réalité elle-même. L'idéal d'hier est la réalité d'aujourd'hui; l'idéal d'aujourd'hui sera peut-être la réalité de demain. Voilà ce qu'il ne faut jamais oublier dans l'étude du droit naturel. La voie la plus sûre, pour s'élever, dans toutes les questions juridiques, à l'intelligence du droit idéal, est de suivre le droit réel dans toutes ses vicissitudes et tous ses progrès.

Emile Beaussire,
de l'Institut.

1. Guillaume de Humboldt, *Ideen zu einen Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*, XVI.

LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE DE WUNDT

Théories de la substance et de la cause

D'après un ouvrage récent : *Logik : eine Untersuchung der Principien der Erkenntniss und der Méthoden Wisenchaftlicher Forschung. — I. Erkenntnisslehre.* Stuttgard, Enke 1880; et les cours faits à l'Université de Leipzig.

I

Depuis Kant, le problème capital, que toute philosophie doit chercher à résoudre, consiste à déterminer, dans la connaissance humaine, la part de la pensée et la part de l'expérience. On reconnaît aujourd'hui volontiers que le monde de notre connaissance est un produit de deux facteurs, l'un objectif, l'autre subjectif. Il s'agit seulement de séparer avec précision ces deux facteurs et de déterminer avec plus de rigueur que Kant ne l'a fait le genre de modifications que nos sens et notre pensée font subir aux éléments venus du dehors. Cette question donne lieu à deux études distinctes, l'une psychologique, qui a pour objet les données de nos sens et de notre organisme représentant, et l'autre logique, qui a pour but de chercher les rapports des phénomènes et des séries de phénomène avec notre pensée. M. Wundt, professeur ordinaire de philosophie à Leipzig, déjà connu en France par des travaux de physiologie et récemment par sa *Psychologie physiologique*, s'est aussi beaucoup occupé de cette dernière question. Il y a consacré plusieurs cours à l'Université de Leipzig, et, dans un ouvrage publié cet hiver, il a donné une longue exposition de sa Théorie de la Connaissance. Nous voudrions, dans une courte étude, faire connaître quelques-unes des idées principales de cette théorie. Comme il serait impossible d'en

aborder toutes les parties, nous nous bornerons à celles qui paraissent le plus importantes, tant par l'intérêt qui s'attache aux questions elles-mêmes que par l'originalité avec laquelle l'auteur les a traitées.

Depuis longtemps en Allemagne, les philosophes les plus pénétrés de l'esprit de Kant sont venus à penser que Kant avait peut-être donné aux fonctions de la Pensée une complication un peu artificielle. Ils ont trouvé quelque chose d'arbitraire dans le savant appareil des intuitions et des concepts *à priori ;* ils se sont demandé si le travail de la Pensée ne serait pas en réalité plus simple, et s'il n'y aurait pas lieu par conséquent de réduire le domaine de l'*à priori.*

Parmi les successeurs immédiats de Kant, Fichte et Hegel ont senti que les intuitions pures et les catégories jouaient dans la connaissance un rôle secondaire ; ils ont pensé que la philosophie devait partir de plus haut, c'est-à-dire des fonctions qui sont l'essence même de la Pensée, des fonctions logiques, et ils ont essayé de ramener à ces fonctions toute la connaissance. Fichte n'a malheureusement pas poursuivi son œuvre avec une rigueur scientifique. Le jour où il a converti le principe d'identité A = A, dont il voulait avec raison partir, en : « Moi = Moi », ou bien : « Le Moi se pose lui-même ; » et le second principe logique A non égal à non-A, en : « le Moi se distingue du non-Moi, pose le non Moi, » il s'est engagé dans une philosophie arbitraire dont la vogue ne devait avoir qu'un temps.

M. Wundt loue aussi Schopenhauer d'avoir pris pour point de départ de sa philosophie le principe logique de Raison [1] qui domine en effet toute la connaissance humaine. Mais il lui reproche en premier lieu de l'avoir identifié sans motif avec la causalité, dans l'expérience externe, et dans l'expérience interne, avec la détermination volontaire, et en second lieu d'avoir fait de cette détermination volontaire une sorte d'entité, qui doit être considérée comme l'essence du monde, comme la seule chose en soi.

M. Wundt veut, lui aussi, partir des principes logiques, c'est-à-dire ramener toute la connaissance à l'expérience d'une part et de l'autre aux fonctions logiques de la Pensée. Qu'est-ce que la Pensée Logique? Quelle est son essence? Comment se comporte-t-elle à l'égard des résultats de l'expérience sensible, c'est-à-dire des phénomènes et des séries de phénomènes, et quelles modifications leur fait-elle subir? La connaissance scientifique est-elle explicable par cette seule réaction de la Pensée Logique, et sans qu'il soit besoin de recourir à des intuitions et catégories *à priori ?* Tel est en quelques

1. Satz vom Grunde.

mots le problème que M. Wundt se propose de résoudre dans sa Théorie de la Connaissance. Nous voulons, dans cette étude, examiner seulement comment sont conçues par le philosophe allemand les catégories de Substance et de Cause. Indiquons d'abord, en quelques mots, les caractères de la Pensée logique, ses lois principales, ses rapports généraux avec le contenu de l'expérience.

II

L'expérience interne fournit à la pensée des représentations et des concepts qui se forment et s'enchaînent les uns aux autres, suivant des lois régulières. En face de ces « résultats » de l'évolution psychique se trouve l'élément *à priori* de la connaissance, la Pensée Logique[1]. Il s'agit de savoir comment la Pensée Logique pourra s'appliquer à ces données. Pour comprendre en quoi consiste le travail de l'esprit, il importe de ne pas se représenter la Pensée Logique comme un ensemble de lois toutes formulées (principe d'identité, etc.) auxquelles doivent se conformer les lois du monde extérieur, ni même comme un système de formes auxquelles toute expérience doit s'adapter. Il faut la concevoir comme une activité. M. Wundt la définit souvent : « une activité unifiante[2]. » Ce que nous appelons « les Lois de la Pensée » n'est autre chose que l'expression d'un certain nombre de fonctions actives, qui ne donnent naissance à des lois formulées qu'au contact de l'expérience. Par exemple, étant donnée une représentation, un objet, la Pensée reconnaît son existence et le pose égal, identique à lui-même. Le principe d'identité, A = A, est formé. Si deux objets différents sont donnés, la Pensée les opposera l'un à l'autre, les déclarera distincts : A n'est pas non-A. C'est le principe de contradiction[3]. La troisième fonction de la Pensée est celle de la classification des concepts. La formule en est : A est ou bien B, ou bien non-B, toute autre hypothèse étant exclue[4]. Enfin la quatrième fonction, la plus importante de toutes, celle qui domine toute la science, est ce pouvoir qu'a la Pensée de passer d'une égalité ou d'une identité à une autre, et d'affirmer que, si l'on a A = B et B = C, on a par là même A = C. Le principe auquel

1. Das logische Denken.
2. Eine verknüpfende Thätigkeit.
3. Satz des Widerspruchs.
4. Satz des ausgeschlossenen dritten.

donne lieu cette fonction est le « Principe de Raison [1] ». Nous verrons plus tard que la causalité résulte d'une application de ce principe au contenu de l'expérience.

On donne généralement comme caractères dominants des principes logiques l'évidence et l'universalité. La Pensée Logique porte en elle-même une nécessité, qui nous fait attribuer aux liaisons qu'elle crée une certitude immédiate et absolue. Ses principes sont évidents, nécessaires *à priori*, et néanmoins ils peuvent s'appliquer à toute expérience particulière, dans tout le champ de la connaissance. Ils ne sont pas abstraits de l'expérience; M. Wundt reconnaît avec justesse que l'expérience est impuissante à rendre compte de leurs propriétés, et pourtant il est certain qu'aucune expérience ne viendra jamais les contredire.

Cette conformité parfaite devient facilement explicable, si l'on se rappelle que la Pensée n'exerce que des *fonctions* logiques, et que ces fonctions ne donnent naissance à des *principes* qu'au contact de l'expérience. Il s'ensuit que le principe logique est une sorte d'expression de l'intuition immédiate des objets; l'évidence qui le caractérise a sa source dans cette intuition, et c'est de là que vient le terme même d'évidence. Nous n'arriverions jamais, par exemple, à concevoir le principe d'identité, si l'intuition immédiate de nos représentations ne nous offrait des objets constants; ni le principe de raison, si nous ne trouvions dans l'expérience des objets égaux entre eux, ou tout au moins sensiblement égaux. Cette condition empirique de la formation des lois logiques n'enlève rien à leur caractère d'apriorité. Ces lois ne sont pas des lois de la nature, puisqu'elles expriment non des propriétés des objets, mais des actes de notre pensée sur les objets. Notre pensée a seulement besoin de l'expérience pour agir. Il faut, pour que ses fonctions entrent en jeu, une cause occasionnelle, et cette cause occasionnelle est un simple regard intérieur jeté sur nos représentations et nos concepts, c'est-à-dire sur les objets de l'expérience interne. Comment se fait-il maintenant que la Pensée soit sûre de pouvoir appliquer ses lois à toute expérience à venir? D'où vient, en d'autres termes, le caractère d'universalité de ces lois? La réponse de M. Wundt est également simple. L'expérience n'existe qu'à la condition d'être représentable, c'est-à-dire de nous offrir des objets pourvus d'une certaine constance, distincts les uns des autres, en rapport les uns avec les autres. Ces conditions sont parfaitement suffisantes pour que la Pensée ait la certitude de pouvoir accomplir, sur toute donnée de l'expérience, le travail auquel elle s'est une pre-

1. Satz von Grunde.

mière fois livrée. En effet, tant que le monde présentera à nos sens des objets égaux entre eux ou à peu près égaux (la Pensée sait faire abstraction des imperfections de ces égalités), il est évident que, des égalités A = B et B = C, il sera toujours possible de déduire l'égalité A = C. Une expérience qui ne pourrait se prêter à cette opération logique ne serait pas une expérience, car elle ne serait pas représentable. Il est donc absolument certain qu'aucun fait à venir, aucune découverte future de la science ne résistera jamais aux lois logiques. Il existe donc entre les lois de l'expérience et les lois de la Pensée une conformité parfaite. Et cette conformité ne surprendra pas, puisque ces lois ne sont pas du même ordre. D'un côté en effet, nous avons de simples données qui, pour obéir aux nécessités de notre intuition, doivent présenter certaines propriétés ; de l'autre, nous trouvons des actions libres de la Pensée, en présence de ces propriétés. La Pensée opère sur un certain nombre de « résultats » nécessairement constants de l'expérience. De là le double caractère de ses lois, d'être nécessaires d'une nécessité logique qui est l'essence de la pensée même et évidentes d'une évidence d'intuition qui est une nécessité de notre connaissance.

Les caractères dominants de la Pensée Logique, l'évidence, la nécessité, l'intelligibilité parfaite lui imposent, en face des données de l'expérience, une double tâche :

1° Débarrasser l'expérience des contradictions, toujours apparentes, qu'elle peut présenter avec les principes logiques.

2° Rendre l'expérience parfaitement intelligible, c'est-à-dire établir, entre tous les phénomènes et toutes les séries de phénomènes, une connexion pensable [1], conforme aux lois logiques et aux nécessités intuitives de la Pensée. Telle doit être l'œuvre de la Pensée Logique, et telle a été en effet, de tout temps, la tendance de la pensée humaine. Les principes logiques, par leur évidence et leur parfaite intelligibilité, sont pour l'esprit un modèle sur lequel il s'efforce de façonner le fait, ou plutôt un moyen puissant dont il dispose pour le plier à ses exigences. Il peut arriver que, par un effet de l'imperfection de nos moyens de connaissance, quelqu'une des données expérimentales se trouve en contradiction avec une autre. La Pensée Logique nous contraint, dans un cas pareil, à nous attacher de nouveau à l'observation du fait, jusqu'à ce qu'il ait été mis dans une coordination logique avec les faits déjà constatés, ou bien, s'il continue à résister aux principes logiques, elle le réservera

1. Die Aufgabe des logischen Denkens ist die Erfahrung in einen durchaus begreiflichen Zusammenhang zu bringen.

pour un jour où l'état plus avancé de la science permettra de découvrir le rapport caché de ce phénomène avec les autres. Mais la Pensée n'exige pas seulement qu'un fait observé ne contredise pas un autre fait : elle prétend de plus établir entre toutes les données de l'expérience une coordination continue [1], faute de laquelle elle ne saurait les penser. Un complexe, une série constante de phénomènes par exemple, est inintelligible, tant que notre esprit ne s'est pas rendu compte du lien qui tient ces phénomènes unis. Ainsi la présence de qualités différentes, comme la couleur, le poids, dans un même corps, reste un mystère, tant que nous n'avons pas réussi à relier l'un à l'autre ces caractères de nature différente. Cette tendance constante de la Pensée ne constitue pas, suivant M. Wundt, une propriété spéciale et indépendante de l'esprit humain. Elle trouve sa raison d'être dans les fonctions logiques et dans les axiomes logiques auxquels ces fonctions donnent naissance, particulièrement dans le « Principe de Raison. » Le Principe de Raison est, en effet, le principe de la dépendance des concepts les uns des autres, de la liaison parfaitement intelligible des idées. Vis-à-vis de l'expérience, ce principe prend la valeur d'un postulat, qui nous permet d'exiger que tout fait nouveau soit réductible à une connexion intelligible et continue des phénomènes. Cette connexion existe réellement ; il s'agit moins de la créer que de la découvrir, et le Principe de Raison, qui porte en lui-même une nécessité d'intuition, est plutôt un guide pour trouver une réalité existante qu'un modèle dont nous nous servirions pour créer un ordre qui n'existerait pas encore. Il y a pourtant des cas où la Pensée doit créer ; mais, ce qu'elle crée alors, ce ne sont pas des connexions nouvelles de phénomènes, ce sont des moyens de rétablir les connexions réelles, quand les simples données de l'expérience deviennent insuffisantes pour les découvrir. Il faut, dans ces cas nombreux, que la Pensée supplée à l'insuffisance de l'expérience ; et elle le fait en créant des *hypothèses* qui, d'abord, ne prétendent pas correspondre, au moins dans tous leurs éléments, à des réalités, mais qui, en attendant une connaissance plus approfondie et plus exacte des faits, rendent l'expérience intelligible et satisfont, provisoirement au moins, aux exigences de la Pensée Logique. Ainsi, par l'hypothèse mécanique de l'électricité, la physique prétend non pas rendre compte de l'essence de l'électricité, mais ramener à l'unité scientifique et relier entre eux tous les phénomènes dits électriques. Deux conditions sont nécessaires pour la formation des hypothèses ; la Pensée doit en premier lieu se servir des faits constatés, et, en second

1. Einen lückenlosen Zusammenhang.

lieu, se conformer toujours aux principes logiques et aux formes de l'intuition (Temps et Espace). L'hypothèse, dans sa forme la plus imparfaite, ne contient aucun élément dont la réalité objective soit démontrée. Les hypothèses sur la chaleur et l'électricité, les hypothèses sur la nature de l'action nerveuse, et les hypothèses psychologiques, destinées à expliquer la succession des états de conscience, appartiennent à cette première catégorie. Dans une forme plus avancée, l'existence réelle de quelques-uns de ses éléments est démontrée. Le but vers lequel doivent tendre toutes les hypothèses, est la réduction de l'élément purement hypothétique à ce dernier substrat des phénomènes, qui n'est pas susceptible d'être jamais transformé en une réalité objective. Ce dernier substrat est la *Substance Matérielle*, à laquelle M. Wundt consacre une partie importante de son ouvrage et de son cours de Logique et dont nous allons maintenant nous occuper.

III

Est-il nécessaire, pour rendre compte de la science, ou, plus exactement, de la connaissance humaine, d'admettre un autre élément *à priori* que les fonctions purement logiques de la Pensée? Il ne nous semble pas indispensable pour répondre à cette question de passer en revue les douze catégories kantiennes. Nous choisirons seulement les deux plus importantes, celle de Cause, d'abord, qui domine la science tout entière et que Schopenhauer déclarait pouvoir remplacer à elle seule toutes les autres, et celle de Substance, sans laquelle la causalité ne serait pas intelligible. Nous commencerons pas la Substance.

Le cadre de cette étude ne nous permet pas de nous étendre sur les premiers concepts généraux de l'expérience, ceux d'Objet ou de Chose [1], ceux de Propriété [2] et de Changement [3], ni sur les concepts ou formes de l'intuition le Temps et l'Espace [4]. On connaît déjà d'ailleurs, par l'ouvrage de M. Ribot sur la psychologie allemande, la théorie de M. Wundt sur le Temps et l'Espace. On sait que le Temps et l'Espace sont, non pas des intuitions *à priori*, mais des *concepts*

1. Begriff des Dinges.
2. Begriff der Eigenschaft.
3. Begriff der Veranderung.
4. M. Wundt les appelle *Anchaungsbegriffe* ou *Anschaungsformen*.

auxquels l'ordre de nos représentations donne naissance. Leur origine est donc empirique. Ce sont des faits. Mais ce sont les faits les plus généraux de l'expérience, et ils possèdent par là même une sorte de nécessité d'intuition, en ce sens qu'un temps ou un espace, doué d'autres propriétés que celles que nous connaissons, n'est pas représentable et, si l'on ne veut pas être dupe des mots, n'est pas même pensable. Quant à la « *chose* », elle se distingue de la Substance, en ce qu'elle n'est pas un objet immuable à propriétés constantes, mais un complexe de phénomènes changeants. Deux conditions seulement sont nécessaires pour que le concept de Chose se produise : la première est que les phénomènes nous soient *donnés*, c'est-à-dire soient indépendants de notre pensée; la seconde est que les phénomènes, par la manière même dont ils changent, montrent une certaine connexion. Un complexe de phénomènes, pour mériter le nom de *chose*, doit, en variant, rester distinct des autres complexes avec lesquels il entre en rapport, et il faut, d'un autre côté, que les changements qu'il subit naissent les uns des autres. M. Wundt appelle ces conditions l'indépendance dans l'Espace et la continuité dans le Temps [1]. Le concept de Chose est donc absolument indépendant du concept de Substance. C'est un concept de l'expérience vulgaire, qui se forme spontanément chez tout être pensant, tandis que le concept de Substance n'a été formé que très tard et par la Pensée scientifique.

Le concept de Chose ou d'Objet suffit à la conscience simple, car la conscience simple prend les phénomènes pour des réalités, et n'éprouve jamais le besoin de rien chercher derrière les complexes de phénomènes changeants, que les sens nous font percevoir. Seule la Pensée scientifique, c'est-à-dire la Pensée Logique appliquée à cette expérience, dans son travail constant pour établir entre les données de l'expérience une connexion parfaitement intelligible, peut se demander si l'expérience et les concepts qui en sont directement tirés suffisent pour rendre compte de la liaison des phénomènes. Si leur insuffisance est démontrée, la Pensée a, comme nous l'avons vu, le devoir d'y suppléer par la création d'un concept nouveau. Ce concept sera celui de la Substance.

La science a d'abord emprunté à la philosophie le concept tout formé que celle-ci lui offrait, mais son propre développement devait la conduire tôt ou tard à former par elle-même ce concept. La seule considération du passage des corps d'un état à un autre la forçait d'admettre un substrat non phénoménal qui permît de relier entre

1. Die räumliche Selbständigkeit und die zeitliche Stetigkeit.

eux ces états divers. Mais une découverte déjà ancienne a surtout contribué à révéler à la science la vraie méthode à suivre pour déterminer ce substrat. C'est la découverte à moitié scientifique, à moitié philosophique du caractère médiat de la connaissance humaine : nous connaissons par l'intermédiaire d'un organisme qui mêle à la réalité des éléments subjectifs. Les phénomènes ne sont que des signes du monde objectif. Cette découverte impose à la Pensée le devoir de rendre compte de la liaison réelle, c'est-à-dire objective, des phénomènes, car l'esprit prétend arriver à concevoir objectivement la connexion des phénomènes rendus subjectifs par nos sens. De là la nécessité de former un concept qui contienne en lui la raison logique de cette connexion. Ce concept est celui de la Substance matérielle.

Dans la formation de ce concept, la science, pour répondre d'une manière satisfaisante aux exigences de la Pensée Logique, a deux écueils à éviter. Le premier est la confusion du concept de Substance avec celui que nous avons appelé « concept de Chose ou d'Objet ». Le second est la réduction de la Substance à la Chose en soi.

Il est clair, tout d'abord, que la Substance ne peut être semblable aux simples *choses* accessibles à nos sens. Autrement la substance serait encore un *phénomène* connu médiatement et pour lequel il faudrait concevoir un substrat objectif. Quand la chimie eut découvert que les éléments dont se composent les corps conservent un poids invariable au milieu de toutes les compositions et décompositions de ces corps, et que des mêmes corps on peut toujours séparer les mêmes éléments, pourvus des mêmes propriétés, elle admit, pour expliquer la connexion des phénomènes, des substances douées de propriétés constantes et qui, par leurs combinaisons diverses, peuvent produire tous les corps. Ces substances sont les corps simples de la chimie. Mais ces corps simples ne sont encore que des *objets*, médiatement connus, pourvus de qualités sensibles et dont le substrat réel reste inconnu. La chimie, dans cette découverte, n'a pas dépassé le concept de Chose de l'expérience vulgaire [1]. Or la Substance n'est pas une *chose*, elle ne peut pas être accessible à nos sens.

La Substance, qui doit rendre compte de l'expérience, n'est pas non plus une *chose en soi*. Le premier, Kant a fait cette distinction importante, et c'est un des grands services qu'il a rendus à la science et à la philosophie. Il a démontré que la Chose en soi, qui n'est soumise ni aux lois de l'intuition ni aux lois logiques de la Pensée, ne pouvait servir à rendre représentable la liaison objective des don-

1. Den Dingbegriff der gemeinen Erfahrung.

nées de l'expérience. Mais Kant commit l'erreur de croire que le concept de Substance faisait nécessairement partie de tout concept de Chose. Il crut que la Chose de l'expérience vulgaire n'était pas possible sans le concept *à priori* d'un substrat immuable, affirmation arbitraire, qui ne résiste pas à la critique pénétrante de Hume. De son côté, Hume, avec ses complexes de phénomènes, est revenu au concept de Chose et n'a nullement satisfait à la prétention légitime qu'a la Pensée logique de rendre la liaison des Choses toujours et partout intelligible. La Substance n'est donc pas plus une forme *à priori* de l'entendement qu'un phénomène ou une chose en soi. Qu'est-ce donc? Nous avons déjà fait prévoir la réponse de M. Wundt. La Substance est un *concept hypothétique*. La science a besoin, pour rendre l'expérience compréhensible, de quelque chose d'inaccessible aux sens et qui, pourtant, soit conforme d'un côté aux principes logiques, de l'autre aux concepts de l'intuition, au Temps et à l'Espace. Ce quelque chose ne peut être qu'une hypothèse; mais c'est une hypothèse d'un genre particulier, une hypothèse dont les derniers éléments ne pourront jamais être transformés en faits de l'expérience. Il n'est pas absurde de penser que la science un jour puisse trouver un moyen de rendre l'électricité sensible, bien qu'aujourd'hui les physiciens, en parlant du fluide électrique, ne prétendent nullement rendre compte de la réalité. Mais il est clair que la substance matérielle ne pourra jamais être directement perçue. C'est en ce sens que M. Wundt croit pouvoir attribuer au concept en question un caractère métaphysique, en même temps qu'hypothétique. Le mot de métaphysique prend seulement un sens un peu différent de son acception ordinaire; il signifie chez M. Wundt : « différent des objets qui sont immédiatement donnés à nos sens, tout en restant conforme aux concepts de Temps et d'Espace et aux principes logiques de la Pensée. » La théorie physique de l'ondulation lumineuse peut servir à donner une idée d'une hypothèse ayant un caractère métaphysique. La science en effet, dans son état actuel, considère le substrat objectif des phénomènes lumineux comme absolument inaccessible à nos sens dans sa nature immédiate. Elle le tient pourtant pour représentable dans le Temps et dans l'Espace. La chimie, de son côté, a reconnu, depuis longtemps déjà, que ses éléments sont en réalité des corps composés, mais que la science humaine ne possède aucun moyen d'isoler des corps vraiment simples. Le substrat des phénomènes chimiques est donc lui aussi une sorte de substance métaphysique. Il est facile d'étendre la même considération à toutes les sciences physiques et naturelles; et ces sciences, qui toutes avaient commencé par se contenter du concept

de la Chose douée de propriétés changeantes, arrivent à former ainsi le concept d'une Substance matérielle, douée de propriétés constantes, substance qui échappe à toute observation, mais qui produit néanmoins tous les phénomènes dont se compose l'expérience externe et interne. La seule différence qui distingue cette substance matérielle générale des substrats particuliers admis par les sciences pour relier certains groupes de phénomènes, est que ceux-ci pourront un jour devenir des faits d'expérience, tandis que les atomes matériels ne peuvent perdre leur caractère hypothétique qu'au terme du progrès à l'infini de la science, c'est-à-dire jamais. Le caractère à tout jamais hypothétique du concept de Substance est une conséquence de son caractère essentiellement métaphysique. En effet la matière ne pouvant jamais devenir un objet de l'expérience sensible, on peut seulement dire qu'une hypothèse répond mieux qu'une autre aux postulats de la Pensée Logique et aux nécessités de l'intuition. Mais il n'y aura jamais d'hypothèse qui puisse être considérée comme définitive. Et pourtant l'hypothèse de Substance est soumise, comme toutes les autres, à une évolution, et, par cette évolution, elle tend à perdre, elle aussi, son caractère hypothétique. Il ne peut plus être question à la vérité de transformer les éléments qui y sont réunis en vérités de fait. Nous avons vu les raisons qui rendent vaine toute tentative de ce genre. Mais, si ces éléments ne peuvent pas acquérir une certitude de fait, peut-être peuvent-ils acquérir une certitude logique ayant sa source dans les lois absolues de la pensée et de l'intuition. Nous verrons plus tard que c'est en effet le genre de certitude vers lequel ils tendent. Mais nous pouvons faire remarquer dès maintenant que quelques-uns d'entre eux ont déjà pu être déterminés d'une façon définitive, c'est-à-dire être transformés en vérités nécessaires. Ce sont ceux qui résultent par exemple de l'application immédiate des caractères du Temps et de l'Espace à la Substance, que nous sommes obligés de nous représenter dans ce Temps et dans cet Espace : a simplicité des éléments matériels, leur activité, leur constance. Ces caractères de la Substance sont évidents, nécessaires, pour ainsi dire *à priori*, bien qu'aucune expérience ne puisse jamais les démentir. Le but que la science se propose est de donner à tous les éléments du concept de Substance une même évidence et une même nécessité. Mais ce but recule toujours ; les éléments du concept hypothétique de M. Wundt sont pour le plus grand nombre provisoires ; beaucoup restent à découvrir et seront déterminés à mesure que la science progressera. Mais cette évolution doit s'étendre à l'infini, comme l'évolution de la connaissance humaine. Le terme du développement du concept de Substance ne peut pas plus être atteint que le terme

des progrès de la science. Jamais donc il ne perdra complètement son caractère hypothétique. Nous pourrons revenir, après avoir parlé de la causalité, sur ce perfectionnement continuel du concept de Substance. Nous en comprendrons mieux alors toute l'importance scientifique. Mais nous pouvons sans plus attendre signaler comme un défaut capital de la théorie kantienne de l'avoir méconnu. Chez Kant, le concept de Substance est figé pour ainsi dire, et cela malgré le témoignage de l'histoire qui nous montre la science créant, après de longs tâtonnements, ce concept dont s'était toujours passé l'expérience vulgaire, et, dans la suite, lui faisant subir de continuelles modifications, le soumettant à un développement dont jamais elle n'atteindra le terme.

Nous avons seulement parlé de la substance matérielle qui forme le substrat des phénomènes de l'expérience externe. Il est évident, d'après ce que nous avons dit, qu'il ne peut être question d'appliquer le concept de Substance aux phénomènes dits internes, à moins qu'on ne les envisage dans leurs rapports avec l'expérience externe. Les phénomènes psychophysiques supposent en effet une substance. La reproduction des représentations n'est intelligible qu'à cette condition. Mais, si l'on entend par phénomènes internes les actes de pensée et de volonté, il est inutile de vouloir les ramener à un substrat (âme). Ils ne nous sont pas en effet donnés médiatement, mais immédiatement, tels qu'ils sont dans leur essence même. Il n'y a donc rien à chercher derrière cette activité continue de la pensée et de la volonté qui constitue notre être. Cette activité est une réalité immédiate dont notre esprit n'est pas différent. C'est une sorte de chose en soi, la seule qui nous soit connue. M. Wundt ici se rapproche beaucoup des hégéliens, qui déclarent que la seule chose en soi, c'est l'activité de la Pensée.

IV

Nous avons vu que l'activité de la Pensée Logique consistait essentiellement dans l'application des lois logiques aux données expérimentales. La formation du concept hypothétique de la Substance ne résulte pas directement d'une telle application ; c'est plutôt une opération préparatoire destinée à la rendre possible. Ce n'est qu'après avoir établi entre les phénomènes divers une coordination intelligible, conforme aux principes logiques, que la Pensée peut songer à leur

appliquer ses lois les plus importantes, la loi du *troisième exclu* et surtout le Principe de Raison. Jusqu'ici, nous n'avons étudié que le travail préliminaire de l'esprit, cette première élaboration de l'expérience, qui la rend maniable, pour ainsi dire, à la Pensée Logique. Nous allons voir maintenant la Pensée s'appliquer directement aux données expérimentales, les coordonner et les subordonner logiquement et donner ainsi naissance à la causalité nécessaire. Auparavant, nous examinerons brièvement une question préliminaire : Quelles conditions doivent présenter les phénomènes pour permettre l'application du concept de Causalité ? Nous chercherons ensuite l'origine du caractère de nécessité qui est l'essence même de la causalité.

Nous n'avons jamais occasion d'appliquer le concept de Causalité aux objets de l'expérience externe, tant que ceux-ci restent immuables, soit dans l'Espace, soit dans le Temps. Nous n'établissons, de même, un rapport causal entre les états subjectifs, qui nous sont donnés dans l'expérience interne, qu'à la condition qu'ils se succèdent dans le Temps. Le changement est donc la première condition de la causalité. La causalité se rapporte non à des choses immobiles et immuables, mais aux états variables de ces choses. Aussi bien le mot de cause que celui d'effet ne peuvent s'appliquer qu'à des « événements [1] ».

Il est indispensable de bien s'entendre sur le sens à donner au mot de cause. La langue courante lui attribue mille acceptions diverses, et la philosophie ne doit accepter que la seule qui soit vraiment scientifique; car la plupart des difficultés qu'a soulevées le concept de Causalité sont venues d'une acception antiscientifique du terme de cause. La première faute que la langue courante commet dans l'emploi de ce terme, et que le langage scientifique n'évite pas toujours, consiste à transformer la cause en une *chose*. On dit, par exemple, que la terre est la cause de la chute des corps. Cette manière de parler n'est pas, suivant M. Wundt, rigoureusement exacte. La terre est un *objet*, qui subsiste, même quand aucun corps ne tombe à sa surface. On pourra donc dire que la terre est une condition permanente de la chute des corps, mais non qu'elle en est la cause. La vraie cause de la chute d'un corps est son élévation à une certaine hauteur. Toutes les autres circonstances, si indispensables qu'elles soient pour la production du phénomène, n'en sont pas moins de simples conditions qui peuvent varier sans que l'effet varie. Quant à la seule vraie cause, c'est la condition qui rend pleinement compte et de la nature et de l'intensité de l'effet. Pour faire tomber une

1. Ereignisse.

pierre de 10 mètres, il faut d'abord la jeter à 10 mètres en l'air. C'est le seul moyen d'obtenir, par exemple, les effets mécaniques que produit la chute d'une pierre de cette hauteur. Prendre pour cause la somme des conditions d'un phénomène, comme l'ont voulu plusieurs philosophes, est, d'un autre côté, pratiquement impossible, car la somme des conditions égale la série infinie des phénomènes qui ont précédé l'effet. La cause à ce compte serait l'univers tout entier. Il paraît donc nécessaire, pour donner au mot de cause une acception scientifique et pratique, de le restreindre à l' « événement » unique qui peut rendre compte, à lui seul, de la quantité et de la qualité de l'effet. C'est le seul moyen de bannir partout l'arbitraire de la détermination de la cause.

La cause et l'effet sont donc non pas des choses, non pas des substances, mais des « événements » passagers. Les discussions scolastiques sur la simultanéité ou la succession de la cause et de l'effet, sur la persistance ou la non-persistance de l'effet après la cause, sont venues en grande partie d'une fausse application du concept de Cause à des *objets* ou à des *substances* [1]. Tantôt il fallait que la cause, en sa qualité d'*objet* durable, persistât à côté de l'effet; tantôt au contraire, substance active, elle devait précéder cet effet. Mais si la cause et l'effet ne sont que des « événements » dans le temps, le rapport de cause et d'effet devra se conformer aux conditions qui régissent la connexion des phénomènes dans le temps, et la succession dans le temps deviendra la condition expresse de toute liaison causale.

M. Wundt ne prétend pas qu'en fait la cause et l'effet nous soient toujours donnés comme successifs. A ne consulter que nos perceptions immédiates, beaucoup de liaisons causales seraient simultanées. Telles sont, par exemple, l'attraction réciproque de la terre et de la lune, ou l'action qu'exercent l'un sur l'autre les plateaux d'une balance en équilibre; la règle de la succession n'est donc pas obtenue par généralisation des données expérimentales. C'est plutôt un postulat que notre pensée intuitive impose à l'expérience. Si nous considérons, en effet, la cause et l'effet comme deux « événements », il nous est impossible de nous représenter une liaison causale autrement que comme une succession dans le Temps; l'intuition exige donc que, dans tous les cas où nos sens nous donneront des liaisons causales simultanées, nous transformions en une succession cette simultanéité apparente. Or il suffit, dans la plupart des cas, de faire cesser toute confusion entre les causes et les objets

1. Falsche Verdinglichung des Causalbegriffe.

pour mettre l'expérience d'accord avec les exigences de la Pensée. Ainsi, dans le cas de l'attraction réciproque de la terre et de la lune, l'action des deux astres l'un sur l'autre, à un moment donné, est produite en réalité par les mouvements qui ont précédé immédiatements et qui ont mis ces astres dans la position où ils se trouvent à ce moment précis. Nous avons vu que la force attractive, qui réside dans les deux astres, n'est qu'une condition permanente de l'action qu'ils exercent l'un sur l'autre, mais ne peut en être considérée comme la cause. Dans d'autres cas, la simultanéité de la cause et de l'effet n'est qu'apparente et due à l'imperfection de notre connaissance. Dans ces cas, c'est une observation plus exacte, ou bien le raisonnement fondé sur d'autres observations, qui nous aide à résoudre cette simultanéité. Par exemple, malgré l'apparente simultanéité, dans certaines circonstances, de l'aperception et du mouvement volontaire, nous sommes amenés, par la physiologie, à considérer l'aperception comme ayant réellement précédé l'acte, puisque l'excitation sensible a dû être d'abord transmise au cerveau et de là réagir par l'intermédiaire des nerfs moteurs sur les muscles. Nous arrivons donc à cette conclusion qu'en réalité la cause et l'effet sont toujours successifs, et que leur simultanéité n'est jamais qu'une apparence due soit à une fausse acception des termes mêmes de cause et d'effet, soit à une observation imparfaite de nos sens. La succession dans le temps n'est donc pas seulement un postulat de notre pensée intuitive. C'est en même temps une loi objective que toute expérience vient confirmer.

L'expérience nous offre donc des séries de phénomènes qui se succèdent dans le temps, et c'est à ces successions de phénomènes que nous appliquons le concept de causalité. Une double question reste maintenant à examiner : A quelles conditions une succession est-elle réputée causale? et d'où vient le caractère de nécessité que nous attribuons à toute succession de ce genre? C'est dans l'application de la Pensée Logique aux séries régulières de phénomènes, aux lois données par l'expérience, que M. Wundt va chercher la solution de ce double problème. Cette partie de la théorie de la connaissance est peut-être la plus originale. M. Wundt s'y sépare aussi bien des empiristes anglais que des aprioristes Kantiens.

L'origine du caractère de nécessité que les deux grands systèmes, empiriste et aprioriste, reconnaissent dans toute liaison causale, a surtout préoccupé leurs représentants. Hume et Stuart Mill l'expliquent pas l'association et l'habitude, Kant par l'apriorité du concept de causalité. Mais, une fois la nécessité expliquée, d'une manière plus ou moins satisfaisante, il reste une seconde question, dont l'im-

portance est bien autrement considérable : Par quoi sommes-nous déterminés à appliquer notre concept de causalité nécessaire aux séries de phénomènes? Pourquoi l'appliquons-nous à telle série et non pas à telle autre? C'est contre cet écueil que se brisent, suivant M. Wundt, les deux théories opposées.

L'association et l'habitude de Hume et de Mill sont des conditions psychologiques générales du concept de causalité. Il est évident que, pour former des liaisons causales, il faut avoir d'abord le pouvoir de lier ou d'associer les représentations qui correspondent aux phénomènes externes. L'habitude ou l'attente des phénomènes à venir, étant donné tel phénomène présent, est un autre moyen psychologique de former ces liaisons. Mais pourquoi n'appelons-nous pas causales et nécessaires toutes les séries de phénomènes que nous sommes habitués à voir associées? La réponse est sans doute que d'autres conditions doivent s'ajouter à l'association et à l'habitude pour déterminer l'application du concept de causalité nécessaire. C'est ce que Stuart Mill a fort bien senti, lorsque, pour suppléer à l'insuffisance de l'association, il a eu recours à un principe subjectif, de nature purement logique, la « tendance à la généralisation. » Seules les séries susceptibles de généralisation seraient causales et nécessaires. Mais alors la source de la nécessité causale n'est plus ni dans l'habitude ni dans l'association, puisque les séries de phénomènes que nous avons l'habitude d'associer ne sont pas toutes causales et nécessaires. S'il est, chez Mill, un principe qui rende compte de la causalité nécessaire, ce n'est ni l'association ni l'habitude, c'est le principe tout logique de la généralisation, que le philosophe anglais avait seulement invoqué comme condition accessoire.

L'apriorisme, de son côté, ne donne guère une solution plus satisfaisante au problème que nous examinons. Kant se sert, pour expliquer la nécessité des liaisons causales, d'un concept *à priori* de cause. Mais il reste encore à déterminer les critères qu'une série de phénomènes doit présenter pour permettre l'application de ce concept. Car le simple fait d'une liaison dans le Temps et dans l'Espace ne suffit nullement pour la justifier; la philosophie de l'association, elle-même, est obligée de le reconnaitre. Or, pour trouver les critères demandés, il faut nécessairement s'adresser à l'expérience. Seule l'expérience décidera donc si une série de phénomènes est causale ou si elle ne l'est pas. L'hypothèse d'une catégorie *à priori* devient dès lors assez inutile. Elle ne serait justifiée que si elle permettait de rendre compte et des circonstances où une série peut être réputée causale, et du caractère de nécessité d'une telle série. Mais pourquoi l'application d'un concept *à priori* aux séries de phénomènes, sous cer-

taines conditions, déterminées par l'expérience, lierait-elle ces séries d'une façon nécessaire ? C'est ce qu'il est impossible d'expliquer. On objecte que des lois empiriques ne peuvent être nécessaires, parce que d'autres lois empiriques peuvent toujours les contredire. A cette objection, il est facile de répondre, d'abord, qu'une loi empirique paraît nécessaire aussi longtemps qu'elle n'a été contredite par aucune autre loi, et qu'une telle nécessité suffit même parfaitement à la pensée. En second lieu, on peut faire remarquer que cette nécessité absolue, dont parlent les aprioristes, n'existe pas pour l'expérience vulgaire, et que c'est un postulat de la science, dont l'apparition est de date relativement récente. La lutte entre les deux systèmes reste donc sans issue, parce que des deux côtés l'on s'appuie sur de simples affirmations. Entre les deux affirmations suivantes : « Ce qui est nécessaire est *à priori ;* » et : « Ce qui est nécessaire n'a nullement besoin d'être *à priori*, » il est à tout jamais impossible de décider, si l'on ne détermine la source de la nécessité causale, d'une manière qui permette de rendre toujours compte des cas où elle est applicable. Il est nécessaire pour atteindre ce but de recourir à la pensée logique, seule souce de nécessité.

Le fait que nous venons de signaler, l'apparition tardive du concept de nécessité absolue, et la restriction de ce concept au domaine de la science, peut nous éclairer peut-être sur la véritable source de cette nécessité. Nous n'avons trouvé jusqu'ici de nécessité absolue que dans les principes logiques de la Pensée, mais nous avons constaté une tendance constante de la Pensée à élaborer les données de l'expérience au moyen de ces principes. Cette tendance ne doit pas être confondue avec une activité qui s'exercerait spontanément, nécessairement, en face de toute expérience, comme celle des catégories kantiennes. Etant donnés, par exemple, deux objets semblables, tous les deux, à un troisième, il n'est pas nécessaire que la Pensée conclue aussitôt à la similitude des deux premiers objets. L'application des principes logiques aux résultats de l'expérience est une action libre, au sens leibnizien du mot, c'est-à-dire non nécessaire. Si la nécessité absolue des liaisons causales n'apparaît qu'au savant, n'est-ce donc pas que cette nécessité vient des principes logiques et que le savant seul sait appliquer ces principes à l'expérience? L'expérience vulgaire ne méconnaîtrait-elle pas la nécessité absolue des liaisons causales que faute de faire un usage suffisant des fonctions logiques de la Pensée ?

La Pensée logique possède un principe dont l'analogie avec la causalité a de tout temps frappé l'esprit des philosophes et avec lequel la causalité a même longtemps été confondue. C'est le Principe

de raison par lequel nous passons d'une identité à une autre identité. Le Principe de raison unit des actes de pensée, comme la loi de causalité unit des phénomènes. Le principe logique permet de former un jugement nouveau au moyen d'autres jugements donnés. La loi empirique permet, avec l'aide des phénomènes présents, de passer aux phénomènes à venir. L'analogie pourrait être poussée plus loin. Mais M. Wundt s'arrête et signale tout de suite le côté artificiel qui la rend insuffisante pour justifier à elle seule une subordination immédiate de la loi causale au Principe de raison. Si nous parvenons à prévoir, d'une manière à peu près certaine, un phénomène à venir comme conséquence d'un phénomène présent, c'est que les deux phénomènes nous ont déjà été donnés par l'expérience comme liés l'un à l'autre. Entre ce cas d'association par habitude et l'acte logique par lequel la Pensée déduit, spontanément, immédiatement, des égalités : A = B,B = C, l'égalité A = C, il n'y a qu'une ressemblance fortuite. Entre un rapport isolé de cause à effet et un rapport de prémisses à conclusion, l'identification n'est donc jamais possible; il n'y a qu'une analogie sans véritable intérêt scientifique.

Le Principe de raison n'est donc jamais applicable à une liaison causale isolée. Si la nécessité n'a d'autre source possible que la Pensée logique, il faudra en conclure qu'une série de phénomènes, isolée de toute autre, considérée en elle-même, si régulièrement qu'elle se reproduise, n'aura jamais le caractère de nécessité absolue que la science exige. M. Wundt remarque avec raison qu'il en est réellement ainsi. Par exemple entre les variations de la longueur du fil d'un pendule et la durée de l'oscillation, il n'est pas possible de trouver une liaison absolue, tant que l'on fait abstraction des autres lois physiques auxquelles cette loi pourrait être rattachée. Les deux phénomènes s'accompagnent toujours. Aux modifications du premier correspondent toujours des modifications du second; aucune expérience n'a jamais démenti la régularité de cette correspondance. Nous avons donc une loi, nous avons même une loi nécessaire, mais nécessaire au sens empirique du mot. Nous obtenons une nécessité qui suffit parfaitement à l'expérience vulgaire, qui peut même suffire à la science (la science est ordinairement forcée de s'en contenter). Mais nous sommes encore très éloignés de la vraie nécessité causale, de celle dont nous trouvons le type dans les lois de la Pensée logique.

Tout autre sera le caractère de la loi dont nous parlons, si nous réussissons à la rattacher logiquement à d'autres lois plus générales et plus certaines, dont elle deviendrait un cas particulier. Or c'est le travail que la Physique accomplit, lorsqu'elle déduit les lois du

pendule dès lors de la chute des corps. Si les lois de la chute des corps sont vraies, il devient logiquement nécessaire, en vertu du principe de raison, que les phénomènes du pendule se produisent. Les variations correspondantes de la longueur du fil et de la durée de l'oscillation deviennent une conclusion, dont la nécessité, par rapport à ses prémisses, qui sont les lois de la chute des corps, est tout aussi absolue que celle de l'égalité A = C, étant données les deux égalités A = B et B = C. Bien plus, un rapport semblable s'établit même entre les termes de la loi, la longueur du fil et la durée de l'oscillation. En effet, les lois de la chute des corps une fois admises, il suffit de suspendre un corps pesant à un fil de longueur donnée, pour déterminer, avant toute expérience, avec une certitude logique, la durée de l'oscillation.

La nécessité, par ce système, se trouve pour ainsi dire déplacée ; elle ne s'applique plus tant à la liaison des phénomène entre eux qu'à l'enchaînement des séries de phénomènes ou lois entre elles. La loi, pour ainsi dire, n'a pas sa nécessité en elle-même, elle la trouve seulement dans un rapport logique avec les lois plus générales dont elle peut être déduite. Il est vrai que, ce rapport une fois établi, il devient possible de transporter la nécessité jusque dans la loi elle-même, considérée indépendamment de toute autre, et de passer désormais de la cause à l'effet, non plus seulement en vertu des lois physiologiques de l'association et de l'habitude, mais par une opération logique de la pensée. L'objet de la science consiste donc à établir, entre toutes les lois que l'expérience nous fait connaître, une coordination et une subordination logique. La science a pour tâche de former des séries parallèles de lois subordonnées. La coordination est soumise à la condition unique d'éviter toute contradiction des lois entre elles. La subordination doit être partout conforme au principe de raison. Aussitôt qu'une loi nouvelle est découverte, la science, après s'être assurée qu'elle ne contredit aucun fait déjà connu de l'expérience, doit chercher les lois plus générales ou les hypothèses auxquelles cette loi peut être logiquement reliée et dont, au besoin même, elle aurait pu être déduite avant toute expérience. Cet enchaînement une fois effectué, la loi nouvelle aura pris dans la science un rang définitif.

La science est encore bien éloignée de cette connexion logique des séries régulières de phénomènes entre elles, qui est la vraie causalité. Il s'écoulera un temps infini avant qu'elle ait réussi à déduire toutes ses lois d'un nombre limité de faits primitifs et axiomatiques de l'expérience. Seules la mécanique proprement dite et la partie mécanique de la physique sont assez avancées pour entreprendre un enchaî-

nement logique, bien imparfait encore, de leurs lois. La méthode de ces sciences consiste ordinairement à déterminer d'abord ces lois d'une manière purement expérimentale, et à les relier ensuite à des lois plus générales. Ainsi la loi du pendule, découverte d'abord par l'expérience, a été plus tard déduite, comme une conséquence nécessaire, des lois de la chute des corps. Mais la science possède un certain nombre de lois, qui ont pu être d'abord obtenues par une déduction logique et qui ont été vérifiées, seulement plus tard, à l'aide de l'expérience. Telle est par exemple la loi du mouvement parabolique des projectiles. Cette loi, en effet, a pu, avant toute expérience, être déduite *à priori* de la loi d'inertie et de la loi de la chute libre des corps; plus tard, elle a été confirmée, mais d'une manière seulement approchée, par l'expérience. Ces exemples font connaître le but que se propose la physique moderne; il consiste dans une réduction de toutes les séries régulières de phénomènes ou lois, à un enchaînement continu de prémisses et de conséquences [1]. Il faut seulement pour l'atteindre un progrès infini, qui n'est réalisable que dans un temps infini. Le but des sciences physiques est en même temps celui de toutes les sciences, car la science humaine est profondément une. Mais le plus grand nombre des sciences s'en trouve encore incomparablement plus éloigné que la mécanique et la physique mécanique. Les plus imparfaites, en ce sens, sont sans contredit les sciences naturelles, et plus que toutes les autres les sciences biologiques. Une certaine subordination logique des lois n'y est pas absolument impossible; mais jamais il n'y est possible de passer des lois connues à des lois nouvelles, sans l'aide de l'expérience, parce que des conditions inconnues peuvent toujours intervenir, à cause de l'infinie complexité des phénomènes, et modifier profondément les résultats attendus. Ces sciences se contentent de la nécessité empirique, rendue seulement plus forte par l'analogie avec les sciences plus avancées et par la certitude que l'ordre logique, s'il n'est pas établi partout, est au moins partout possible.

Il reste maintenant à dire quelques mots du point de départ de ces enchaînements logiques de lois. Si ce point de départ ne peut être autre chose qu'une loi connue seulement par l'observation et l'expérience, et n'ayant d'autre avantage que celui d'une plus grande généralité, on pourra toujours se demander si les lois, qui en sont déduites ne participent pas, dans une certaine mesure, à son caractère empirique. Et alors que deviendra la nécessité absolue exigée par la science? M. Wundt est obligé de reconnaître que, dans l'état actuel

1. La causalité n'est autre chose que cet enchaînement.

de la science, toutes les subordinations logiques ont pour terme premier, ou bien une loi empirique, qui, comme la loi de la chute des corps, n'a pu être rattachée jusqu'ici à aucun fait plus général de l'expérience, ou une hypothèse, qui, bien que conforme aux principes logiques et aux formes de l'intuition, n'a pu être reliée à aucun fait axiomatique, évident par lui-même. L'enchaînement logique n'est donc réalisé, dans toutes les sciences, que par fragments, pour ainsi dire; dans aucune, par conséquent, la nécessité ne possède un caractère parfaitement absolu. Cette imperfection des sciences les plus avancées ne diminue du reste en aucune façon l'avantage qui résulte pour les lois particulières de leur subordination logique et nécessaire à des lois ou à des hypothèses plus générales, celles-ci eussent-elles une origine purement empirique. Certaines lois empiriques, en effet, vérifiées dans un nombre de cas infinis, sans qu'aucune exception soit jamais venue en ébranler la certitude, possèdent un degré de nécessité infiniment plus grand que des lois particulières souvent mal observées. On peut en dire à peu près autant de la plupart des hypothèses, surtout de celles qui s'appuient sur le concept de substance, comme celle du fluide électrique. On conçoit facilement que le caractère des lois particulières soit radicalement modifié par le seul fait de leur enchaînement logique et nécessaire à ces lois générales et à ces hypothèses. Il n'en est pas moins vrai, croyons-nous pouvoir dire sans nous écarter de la pensée de M. Wundt, que, s'il était impossible de dépasser ce degré de certitude, le vrai but de la science serait manqué.

Mais nous savons que l'œuvre de la science est encore fort imparfaite. La science subit une longue évolution. Elle est dans un progrès constant dont le terme recule à mesure qu'elle croit s'en rapprocher. Or ce progrès consiste non seulement à réduire logiquement toutes les lois physiques à des lois de plus en plus générales, mais encore et surtout à remonter ainsi, s'il est possible, jusqu'à des faits axiomatiques de l'expérience [1], possédant un caractère de nécessité et d'évidence semblable à celui qui appartient à la Pensée logique. Ces axiomes de l'expérience peuvent être de deux sortes. Les uns se forment par l'application des principes logiques aux concepts du Temps et de l'Espace. Ce sont les axiomes mathématiques, arithmétiques et géométriques, dont nous n'avons pas à parler ici. Les autres résultent de l'application des principes logiques et des formes intuitives au concept de Substance. Ce sont les axiomes de la Sub-

1. Das Causalgesetz fordert dass alle Erscheinungen, aus einer Anzahl ursprünglicher Erfahrungsaxiome abgeleitet werden.

stance et les axiomes physiques qui en dérivent, comme nous allons le voir. C'est aux axiomes physiques que la science cherche à rattacher les lois mécaniques d'abord, et toutes les lois de la nature ensuite. Ces derniers axiomes dérivant des éléments non hypothétiques du concept de Substance, c'est en développant, en enrichissant ce concept que la science peut espérer découvrir un jour les prémisses évidentes par elles-mêmes, auxquelles toutes les lois de la nature sont logiquement subordonnées. Or nous savons que l'hypothèse de Substance, elle aussi, est soumise à une évolution continuelle, à un progrès dont le terme reculera toujours. Un grand nombre des éléments qui y sont réunis sont imparfaitement déterminés, un grand nombre d'autres restent à découvrir.

Au terme de son développement, l'hypothèse de Substance devra contenir sur l'essence de la matière un ensemble de propositions ayant un caractère d'évidence et de nécessité, c'est-à-dire telles que les principes logiques et les nécessités de l'intuition nous contraignent à les admettre et à repousser toute proposition différente comme non pensable et non représentable. La méthode que suit la Pensée, dans la découverte et la détermination des éléments du concept de Substance, est analogue à celle qu'elle adopte à l'égard des lois de la nature, c'est-à-dire que ces éléments sont d'abord découverts et déterminés avec l'aide de l'expérience, et n'ont, en principe, que la valeur empirique d'hypothèses que toutes les expériences et toutes les observations confirment. Mais si la science parvient ensuite à démontrer que les axiomes logiques et les axiomes de l'intuition imposent à l'esprit la nécessité d'admettre ces éléments, ils acquièrent alors le double caractère d'être vrais *à priori* et de ne pouvoir être contredits par aucune expérience à venir. Ainsi le principe de la simplicité des éléments matériels, qui ne s'est fait jour dans l'expérience que lentement, après une longue lutte contre les affirmations contraires, résulte pourtant d'une application nécessaire du concept d'Espace au concept de Substance. L'élément le plus simple qui nous soit donné dans l'Espace est, en effet, le point, le point géométrique, indivisible, déterminé par trois coordonnées. Les éléments de la Substance, que nous sommes obligés de nous représenter étendue dans l'Espace, seront donc nécessairement des points ou se comporteront les uns à l'égard des autres comme des points. La science est ainsi conduite à admettre des points physiques tout aussi indivisibles et immuables que les points géométriques, mais ayant sur ceux-ci l'avantage d'être sinon sensibles, au moins représentables. M. Wundt explique de même, par une application des propriétés de l'Espace aux propriétés de la Substance, les deux autres qualités évidentes par elles-

mêmes de la Substance matérielle, l'activité et la constance [1]. Ces « axiomes du concept de Substance [2] » sont donc comme le premier des postulats de l'intuition. Leur nécessité est une nécessité d'intuition.

Les axiomes physiques s'obtiennent par la même méthode que les axiomes de la substance. La science, après les avoir déterminés d'abord par généralisation des données de l'expérience, démontre ensuite qu'il est impossible à la Pensée de ne pas les admettre, sans tomber en contradiction avec les formes intuitives et avec ses propres principes logiques et elle le fait en les rattachant aux axiomes de la substance. Ainsi l'expérience a d'abord conduit à la découverte de l'axiome de la « Constance de la somme des forces actives et des forces potentielles », mais M. Wundt démontre que cet axiome est un axiome nécessaire, dont la nécessité résulte immédiatement de celle des propriétés fondamentales non hypothétiques de la substance, si l'on y ajoute le concept de force, fourni, lui-même, par l'application de la Causalité à la Substance [3]. Or les propriétés de la Substance qui servent de base aux axiomes physiques (simplicité, activité, constance) dérivent elles-mêmes des propriétés fondamentales de l'Espace. De sorte qu'en dernière analyse, c'est la nécessité et l'évidence des formes de l'intuition qui, grâce à la nécessité des lois logiques, se retrouvent dans la connaissance humaine tout entière. Les prémisses d'où la science doit déduire un jour toutes les lois de la nature sont, en effet, des axiomes pour ainsi dire intuitifs, car ils résultent de l'application des concepts de Temps et d'Espace à un certain nombre de concepts hypothétiques, conformément aux lois logiques. Ils possèdent donc une évidence et une nécessité d'intuition empruntée, par l'entremise du Principe de Raison, aux propriétés du Temps et de l'Espace. Les propriétés du Temps et de l'Espace sont, il est vrai, des faits d'expérience, mais les plus généraux de tous, et leur valeur est en réalité celle de conditions de toute représentation. La propriété de l'Espace d'avoir trois dimensions, par exemple, est un fait d'expérience, qui n'a pas une nécessité logique. Ce fait d'expérience n'en a pas moins la valeur d'un postulat évident et nécessaire que nous croyons pouvoir imposer à toute expérience et qui nous fait rejeter, comme une absurdité indigne d'examen, l'hypothèse d'une quatrième dimension de l'Espace. Ce

1. Wirksamheit und Beharrlichkeit.
2. Axiome des Substanz Begriffs.
3. Nous sommes obligés de passer très rapidement sur cette partie de la théorie de M. Wundt, dont l'exposition détaillée nous entraînerait beaucoup trop loin. Nous renvoyons à la Logique, 6e partie, ch. II, 4.

que nous retrouvons au sommet de la science, c'est donc, avec la nécessité logique, l'intuition immédiate (nous avons vu que les principes logiques eux-mêmes, s'ils tirent leur nécessité de la Pensée, tiennent leur évidence de l'intuition). La Pensée Logique en parfait accord avec l'intuition, tel est le principe de la science. Les éléments non hypothétiques du concept de Substance, les axiomes physiques participent tous en effet à l'évidence de l'intuition, par l'intermédiaire de la nécessité logique. Et le but dernier de la science est de soumettre toutes les lois de la nature au Principe de raison, à seule fin d'étendre l'évidence du concept de substance, arrivé au terme de son évolution, et celle des axiomes physiques, à tout l'ensemble des séries de phénomènes. On voit ainsi la carrière qui reste à parcourir à la science humaine. Dans les parties les plus avancées de son domaine, elle n'a encore réduit ses lois qu'à une subordination logique incomplète, elle n'en a relié aucune à quelque axiome ou à quelque propriété évidente et nécessaire de la Substance matérielle. Elle n'a donc pas encore réalisé la véritable causalité nécessaire. Elle est encore obligée de se contenter d'une nécessité empirique, et c'est seulement la conviction, mais la conviction légitime, que l'enchaînement logique des lois peut remonter jusqu'à des axiomes, qui l'autorise à considérer cette nécessité comme absolue.

V

Nous espérons, par cette analyse rapide de la théorie de M. Wundt sur la Substance et la Cause, avoir donné une idée générale de sa Théorie de la connaissance. Nous en avons signalé l'idée dominante, qui est au fond celle de presque toute la philosophie contemporaine allemande, c'est-à-dire de cette philosophie qui, tout en critiquant, dans le détail, le système kantien, prétend demeurer néanmoins sur le terrain de Kant et reste profondément kantienne d'esprit. Cette idée que, depuis Kant, les Allemands n'ont jamais complètement abandonnée, est celle de l'élaboration des données de l'expérience par la Pensée. Il y a dans la connaissance humaine deux éléments, l'un actif et l'autre passif, l'un *à priori*, l'autre *à posteriori*. Le premier pour M. Wundt, comme pour la majorité des philosophes modernes allemands, c'est la Pensée elle-même douée de certaines fonctions; ces fonctions, seulement chez M. Wundt, se réduisent aux fonctions logiques et à la tendance qui en résulte à réduire l'expé-

rience à un continu parfaitement intelligible, c'est-à-dire logique. L'élément *à posteriori*, ce sont les séries de nos représentations et des phénomènes qui leur correspondent. Il faut prendre l'ordre des phénomènes comme une *donnée* dont nous n'avons pas à rendre compte. Nous ne possédons aucun moyen d'expliquer pourquoi l'ordre des phénomènes est tel et non pas autre. Toute tentative pour résoudre un pareil problème porte fatalement avec elle un caractère arbitraire qui lui enlève toute valeur scientifique. L'expérience sensible donne lieu à un double travail de la Pensée. Le premier consiste à rendre compte de la liaison objective des phénomènes. La Pensée s'en acquitte en créant le concept hypothétique de Substance, dont elle aspire à rendre tous les éléments évidents et nécessaires, d'une évidence et d'une nécessité d'intuition. Le second travail et le plus important de la Pensée est la réduction de toutes les séries de phénomènes à une coordination et à une subordination logique. La Pensée accomplit ce travail en appliquant aux données expérimentales les principes auxquels donnent lieu ses fonctions logiques et tout particulièrement celui que M. Wundt a appelé le Principe de Raison, Le but qu'elle se propose est de rattacher ainsi toutes les lois de la nature à des axiomes physiques, axiomes résultant du concept même de Substance dont tous les éléments seraient devenus évidents et nécessaires. Quant à la source de cette évidence et de cette nécessité qui, du concept des Substances et des axiomes physiques, doit s'étendre à tout le champ de la connaissance humaine, elle se trouve dans les concepts de Temps et d'Espace. Nous avons vu que ces concepts dont l'origine est expérimentale, possèdent néanmoins, dans toutes leurs propriétés, une évidence et une nécessité intuitives. Relié à ces prémisses, l'ensemble des lois de la nature, sous l'empire du principe de raison, prend un caractère de nécessité dont la nécessité causale n'est pas différente. La causalité n'est autre chose en effet que le Principe même de Raison en tant qu'il s'applique au contenu de l'expérience.

Telle est, dans les traits principaux, la Théorie de la Connaissance de M. Wundt. Elle ne mérite pas, comme on le voit, le nom de système empirique. Il n'y a guère en Allemagne d'ailleurs de vrais empiristes comparables aux philosophes anglais contemporains. Le pur empirisme est le produit naturel de l'esprit anglais, comme le spiritualisme de Maine de Biran le produit naturel de l'esprit français. L'esprit allemand semble répugner aussi bien à l'une qu'à l'autre de ces deux tendances. L'esprit allemand incline plutôt vers l'idéalisme et en même temps vers le criticisme. Kant en ce sens en est le plus fidèle représentant. Le matérialisme absolu n'a eu en

Allemagne qu'une vogue de très courte durée, produite en grande partie par une sorte de réaction contre l'idéalisme outré des hégéliens, car l'idéalisme dépourvu de critique ne saurait pas non plus être la vraie philosophie allemande.

Fichte et Hegel sont aujourd'hui présentés aux étudiants comme des génies d'une influence funeste, qui, ayant méconnu l'esprit véritable de Kant, ont retardé de plus de quarante ans l'essor définitif de la philosophie allemande. Aujourd'hui, l'hégélianisme ne compte plus que des représentants dispersés, qui se consacrent presque tous à l'*histoire* de la philosophie. Herbart, dont l'école a été si florissante, n'a plus guère de disciples que dans la pédagogie. En revenant, avec Lange, à Kant, en entreprenant avec lui la critique scientifique de la *Critique de la raison pure*, encore embarrassée de dogmatisme, l'Allemagne semble avoir retrouvé sa véritable voie philosophique. A vrai dire, il n'y a plus guère aujourd'hui de kantiens proprement dits, c'est-à-dire de philosophes qui défendent dans toutes ses théories particulières le système du maître. On trouve plutôt au delà du Rhin des philosophes et des savants, qui, tout en restant animés du plus pur esprit kantien, cherchent par la critique de la plupart des idées de Kant à déterminer plus rigoureusement la vraie part de l'*à priori* dans la connaissance humaine. La théorie de la connaissance de M. Wundt est un nouvel effort dans ce sens. Nous avons dû nous contenter d'en exposer la partie dogmatique et seulement dans quelques-uns de ses traits principaux. Mais la partie critique, dirigée en grande partie contre Kant, mériterait d'être connue. Peut-être fera-t-elle l'objet d'une prochaine analyse.

H. LACHELIER.

LA PERSONNALITÉ

La philosophie spiritualiste fait valoir en sa faveur deux arguments principaux : la personnalité et l'obligation morale. C'est du premier problème qu'il sera question ici. Pour nous, il se pose sous cette forme : L'existence de la notion de personnalité, cette notion que chacun de nous possède, implique-t-elle une entité distincte des phénomènes, une âme, une force, quelque chose en un mot qui relie les phénomènes les uns aux autres? ou bien la succession des phénomènes suffit-elle à constituer une individualité? et les lois connues de l'esprit peuvent-elles suffire à expliquer l'origine et l'existence de l'idée de personnalité? S'il en est ainsi, comment la genèse de cette idée s'est-elle effectuée?

Je n'examinerai ici que le premier point : l'existence d'une âme substantielle, sous quelque forme qu'on la conçoive, est-elle nécessaire à la notion de personnalité, trouve-t-on autre chose que des phénomènes dans l'esprit, et peut-on s'en contenter pour expliquer la notion dont il s'agit? C'est une analyse, non une synthèse, que je me propose de faire.

La meilleure manière de prouver que l'analyse peut être faite, dira-t-on, est de reconstruire la notion du moi, d'effectuer la synthèse. Rien ne prouve la possibilité du mouvement comme le mouvement lui-même. Je n'y contredis pas. Mais la synthèse est plus difficile dans ce cas que l'analyse. Reconstruire la notion du moi d'une manière théorique, cela peut se faire; montrer que cette théorie est vérifiée par l'expérience est bien moins aisé. Et la théorie sera d'autant moins vraisemblable que l'on n'aura pas établi la vanité, l'inutilité des théories rivales. Si l'on peut au contraire démontrer ou rendre problable que la notion du moi n'implique nullement l'existence d'une substance, on aura déblayé le terrain, et une théorie nouvelle aura d'autant plus de chances pour s'établir qu'elle aura moins de concurrence à supporter.

Il s'agit donc de montrer : 1° que la substance n'est pas nécessaire

pour la notion de personnalité; 2° que l'explication substantialiste n'est pas réellement une explication. La substance n'est ni nécessaire, ni suffisante : on peut se passer d'elle, et elle ne sert à rien.

I

Ce ne sont pas seulement les spiritualistes qui soutiennent que sans une substance on ne peut concevoir la personnalité. Léon Dumont accepte cette opinion. Herbert Spencer fait de même. Stuart Mill, de son côté, admet sinon une substance, au moins un lien entre les phénomènes, lien sur la nature duquel il ne s'explique guère.

Comment la conscience peut-elle être une s'il n'y a pas une substance qui réunisse les phénomènes? Voilà une première objection; M. Janet l'a présentée, M. Léon Dumont également. L'autre objection est tirée de la possibilité de la mémoire. Dans l'une, on considère le moi à un point de vue statique; dans l'autre, on le considère au point de vue dynamique. Examinons-les toutes deux.

« L'unité du moi, dit M. Janet, est un fait indubitable. Toute la question est de savoir si cette unité est une résultante ou un fait indivisible. Mais si l'unité du moi est une résultante, la conscience qui nous atteste cette unité est aussi une résultante; et c'est bien ce que l'on soutient non seulement dans l'école matérialiste, mais encore dans l'école panthéiste. Mais c'est ce que l'on n'a jamais prouvé, ni même expliqué. Car comment admettre et comprendre que deux parties distinctes puissent avoir une conscience commune? Qu'une individualité tout externe puisse résulter d'une certaine combinaison de parties, comme dans un automate, je le comprends; mais un tel objet ne sera jamais un individu pour lui-même, il n'aura jamais conscience d'être un moi..... L'unité perçue par le dehors peut être le résultat d'une composition, mais non pas quand elle se perçoit elle-même au dedans. »

Écoutons maintenant M. Léon Dumont : « Les positivistes, en général, rejettent toute notion de substance et n'admettent entre les faits élémentaires que des rapports de succession et de coexistence. Or, avec des sensations coexistantes et successives, on peut bien construire un ensemble ou un total susceptible d'être aperçu objectivement, comme on aperçoit un tas ou un amas quelconque; mais on ne rend pas compréhensive la conscience subjective de l'indivi-

dualité de cet ensemble, on n'explique pas non plus le fonctionnement d'un organe ou d'une faculté. »

Ainsi voilà deux philosophes appartenant à des écoles bien différentes et qui opposent la même objection à la théorie phénoméniste. A mon avis, cette objection ne porte pas. L'unité, objectivement connue, l'unité extérieure peut être le résultat d'une composition; l'unité intérieure, l'unité subjectivement perçue, ne le peut pas. Sur ce point, nous pouvons être d'accord, car je ne crois pas qu'il y ait jamais une unité perçue subjectivement, ou, si l'on préfère, la manière dont nous connaissons objectivement l'unité est exactement la manière dont nous la percevons subjectivement. Si l'une de ces unités peut être due à une composition, il en est de même de l'autre.

C'est une chose difficile que de s'entendre sur le sens des mots objectif et subjectif. Aussi les écarterons-nous, après nous être expliqué. Nous disons que nous connaissons subjectivement l'unité du moi, absolument, je pense, comme nous connaissons subjectivement une pensée, une émotion, un plaisir ou une douleur, une image, et je connais une image comme je connais une sensation. A ce point de vue, on peut dire que toutes nos connaissances sont subjectives. A un autre point de vue, on peut dire qu'elles sont toutes objectives. En effet, je connais objectivement mon encrier qui est hors de moi, mon encrier est l'objet de ma sensation. Mais si, au lieu de regarder mon encrier, je me le représente mentalement, pendant qu'il n'est pas sous mes yeux, l'effet produit est le même, sauf une différence dans la force de l'apparition. La vision est plus faible, mais mon encrier à l'état d'image plus faible n'en est pas moins l'objet de ma connaissance. Et, quelle que soit la chose que je connaisse, un animal, une idée, un mouvement, une émotion, je ne connaîtrai jamais que l'objet de ma connaissance, je connaîtrai tout objectivement. Ainsi, quelle que soit la chose connue, on peut dire indifféremment qu'elle est subjectivement ou objectivement connue. Or je connais l'unité du moi, absolument comme je connais toute autre chose. Je la connais subjectivement en ce que je la connais comme donnée de ma conscience; je la connais objectivement en ce qu'elle est l'objet de ma connaissance.

Que j'examine le moi, que j'examine un tas de cailloux, je connais toujours de la même manière, je les connais parce que le moi et le tas de cailloux sont l'objet de ma connaissance. La différence qu'on peut faire, c'est que le tas de cailloux m'apparaît comme fait extérieur, tandis que le moi m'apparaît comme fait interne. Mais remplaçons le tas de cailloux par l'image, par la représentation mentale,

et cette représentation mentale m'apparaîtra comme interne, comme celle que j'attribue au moi. Je me représente l'unité du tas de cailloux réel, comme je me représente l'unité du tas de cailloux imaginaire, et je me représente l'unité du tas de cailloux imaginaire, comme je me représente l'unité du moi. Par conséquent, l'unité du moi apparaît à ma conscience, comme lui apparaît l'unité d'un tas de cailloux, et nous rentrons dans le cas où l'on reconnaît comme possible la nature complexe de l'unité.

Mais nous ne sommes pas au bout, et il faut que cette théorie soit appuyée par de nouvelles considérations. On m'objectera que ce qui fait l'unité du tas de cailloux, c'est précisément d'être perçu. J'accepte cette remarque, et de même je dis : Ce qui fait l'unité du moi, c'est d'être perçu. Si le moi n'était pas perçu, il ne serait qu'une série de sensations. Mais, le moi étant perçu, cette série de sensations, d'idées, de volitions perçues, nous donne l'idée de l'unité du moi, comme la perception de certaines choses arrangées de certaines manières nous donne l'idée de l'unité de cette chose.

Au point de vue de la psychologie positive, pour que les faits puissent donner l'idée d'une unité, il faut qu'ils soient perçus. L'ordre aurait beau éclater de toutes parts dans la nature, il faut que nous percevions les éléments ordonnés pour que nous ayons l'idée d'unité. Si une maison nous paraît une, c'est parce que nous percevons les rapports qui existent entre ses parties, ce n'est pas qu'il y ait une substance qui fasse l'unité de la maison. L'arrangement des phénomènes donne lieu à l'idée d'unité. Il en est de même pour les faits de conscience. Nous avons connaissance par la conscience et la mémoire des phénomènes internes, des idées, des sentiments, des volitions, des images, etc., et la façon dont ces phénomènes sont disposés font naître en nous l'idée de l'unité du moi. Par conséquent, l'idée que nous avons de l'unité du moi est une résultante des expériences internes que nous avons faites, des sensations, des sentiments que nous avons éprouvés, comme l'idée que nous avons de l'unité d'une statue, par exemple, est la résultante des diverses sensations que nous éprouvons. Je veux dire que ce phénomène de conscience, l'idée d'unité, suit forcément les faits de conscience de l'expérience interne (émotions, idées, etc.) ou de l'expérience externe (sensations).

De même que l'idée d'unité d'une maison est autre chose que la vision ou la représentation des matériaux qui la composent, de même l'idée de l'unité du moi est autre chose que la chaîne des phénomènes de conscience. Mais, de même que la perception des matériaux de la maison rangés dans un certain ordre étant donnée,

l'unité de la maison s'ensuit, ainsi, la série des phénomènes de conscience étant donnée, l'idée de l'unité arrive forcément. Il ne faut pas confondre l'idée de l'unité de la maison avec la vision des matériaux qui composent la maison; de même, il ne faut pas confondre avec l'idée de l'unité du moi la chaîne de faits de conscience qui nous donne cette idée. Le moi est une chose, l'idée du moi en est une autre, l'unité telle que nous la connaissons, ou plutôt telle qu'on se la représente habituellement n'existe pas dans le moi formé d'une collection de phénomènes, mais n'existe que dans l'idée que j'ai du moi, et cette idée n'est plus une collection de phénomènes : c'est un phénomène. Ce qui dans le moi, dans la chaîne des états de conscience est un rapport de durée et de simultanéité, donne lieu dans la représentation du moi à l'idée d'unité.

On me reprochera peut-être de faire ici une pétition de principes en considérant le moi en lui-même comme une série de faits de conscience, tandis que c'est ce qu'il faut prouver. Mais ce reproche serait mal fondé, il s'agit simplement de savoir si l'on peut supposer sans contradiction, sans choquer la logique et l'expérience, que le moi est une collection de phénomènes. Par conséquent, rien ne nous empêche de supposer d'abord que le moi est une collection de phénomènes, pourvu que nous montrions que cette supposition s'accorde avec les faits et la logique, pourvu que nous ne soyons jamais obligés de postuler la substance.

On me reprochera encore d'avoir jusqu'ici postulé le moi, d'avoir dit constamment, je suis, je perçois, etc., et par conséquent de postuler la substance en la niant. Ceci serait plus grave, mais je ne crois pas ce reproche plus sérieux que le précédent. C'est, en effet, une expression commode dont je me suis servi, mais qui pourrait être remplacée par une autre. De même nous disons : le soleil se lève, le soleil se couche, sans que cela implique notre croyance à la rotation du soleil autour de la terre. Il n'y a qu'à remplacer l'expression *je vois*, par exemple, par celle-ci : Un fait de conscience a lieu dans lequel est représenté, etc., etc.; ce fait se rattache aux faits précédents, etc. Si l'on demande comment je connais ces faits de conscience et si cette conscience n'implique pas l'unité du moi, la réponse est qu'un fait de conscience représente des faits de conscience qui ont eu lieu avant lui et sont avec lui dans un certain rapport. Ici se présente une autre question, relative à la mémoire : nous l'examinerons tout à l'heure.

Si l'on me demande à quoi se rattachent ces faits de conscience, quel est leur support, je dirai qu'ils me paraissent pouvoir s'en passer, et je citerai à ce sujet un passage de Stuart Mill : « Presque

tous les philosophes qui ont examiné le sujet de près ont déclaré qu'on ne postulait la substance qu'à titre de support des phénomènes, de lien qui réunisse un groupe ou une série de phénomènes qui sans cela n'auraient pas de connexion; faisons donc abstraction du support; supposons que les phénomènes restent, et sont unis ensemble dans les mêmes groupes et les mêmes séries par une autre force, ou sans le secours d'une force quelconque, mais par l'effet d'une loi; il n'y a plus de substance, et pourtant nous voyons se dérouler toutes les conséquences au nom desquelles on avait admis la substance. Les Hindous croyaient que la terre avait besoin d'un éléphant pour la supporter; mais la terre tournait, parfaitement capable de se supporter elle-même « suspendue en équilibre à son centre ».

En résumé, l'unité du moi est la donnée d'un phénomène de conscience; ce phénomène est produit par les phénomènes de conscience qui précèdent, c'est-à-dire qu'il est en relation de cause à effet ou de succession invariable avec eux. Eux étant donnés, il se produit, de même que certaines sensations même successives étant produites, il en résulte une conception de l'unité qui comprend ces sensations, ce qui arrive par exemple quand nous faisons le tour d'une maison. Ici, comme dans le moi, les sensations successives servent à construire une notion générale qui comprend l'idée d'unité.

Mais, dira-t-on, le moi n'est pas seulement objet dans le fait de conscience, il est aussi sujet, et il se connaît comme sujet. Ce que j'ai dit plus haut suffirait, je crois, pour réfuter cette objection : Qu'est-ce que se connaître comme sujet ? Il est bien évident que, si le moi est connu, il est objet de connaissance, puisque nous appelons objet de connaissance ce qui est connu, — s'il était sujet seulement, le sujet étant ce qui connaît, il ne serait pas connu, s'il est sujet et objet, — il est connu comme objet de la connaissance, non comme sujet. C'est donc une illusion de la conscience que cette croyance au moi absolument sujet; et cette illusion s'explique. Elle s'explique facilement en empruntant des analogies au monde matériel. Nous appelons sujet ce qui reçoit une action, nous disons que tel corps est le sujet sur lequel on a fait des expériences. Le sujet est ce sur quoi nous travaillons, ce qui est modifié, arrangé, etc. Eh bien, quand nous disons que le moi est le sujet de la connaissance, cela s'explique tout simplement ainsi : le moi est modifié par la connaissance. La connaissance est une modification du moi. Et, le moi étant à notre point de vue une série de faits de conscience groupés selon certaines lois, la phrase revient à ceci : La série de faits de conscience est modifiée par l'adjonction à cette série d'un nouveau fait

de conscience. Mieux encore : le moi est le sujet de la connaissance; cela indique autre chose que ce que nous venons de voir, cela indique un rapport plus intime entre la conscience et le moi. Or ce rapport, nous le trouvons dans le fait de conscience qui constitue la connaissance; ce fait de conscience contient en général, en effet, l'idée de l'objet connu et en même temps l'idée du moi. Quand nous disons : je connais tel événement, le fait de conscience ainsi désigné comprend diverses parties : l'idée du moi, l'idée de l'événement et un rapport entre les deux.

Ainsi, il est important de distinguer le moi tel qu'il est en lui-même : une série de faits de conscience soumis à ces lois, et le moi un qui apparaît comme donnée d'un de ces faits de conscience et qui n'existe pas en dehors d'eux.

Si l'on demande qui perçoit la série des faits de conscience et leur rapport, je dirai qu'aucune substance ne la perçoit; elle apparaît comme donnée d'un nouveau fait de conscience. « Au fond de toute connaissance, dit Léon Dumont, il y a comparaison, aperception de différences, distinction en un mot. Or deux sensations auront beau être juxtaposées; aucune des deux ne peut se distinguer de l'autre, car pour cela il faudrait qu'elle eût connaissance de l'autre en même temps que d'elle-même. Il faut absolument pour qu'il y ait connaissance qu'elles soient deux phénomènes contigus d'un même sujet. »

Analysons l'idée et le fait exprimés, nous verrons la difficulté disparaître. J'ai deux sensations distinctes, celle d'un livre vert, celle d'un livre brun. Il faut, dit-on, que la comparaison soit faite par un même sujet, à moins que l'une des sensations n'ait conscience de l'autre. M. Dumont n'accepte pas cette hypothèse; manifestement elle est incompréhensible. Qu'est-ce qu'une sensation qui a conscience ? Mais je constate que les deux sensations sont unies et comparées dans un ou plusieurs faits de conscience successifs. Je constate cela, et pas autre chose, si ce n'est certaines autres sensations plus ou moins vagues venant de l'intérieur du corps et de la périphérie, qui viennent se mêler et se confondre en un tout. Pourquoi ces sensations sont-elles reliées les unes aux autres? Parce qu'elles arrivent ensemble. Pourquoi des sensations, des impressions qui se transmettent ensemble à un centre nerveux se rassemblent-elles pour former un état de conscience unique. Nous constatons le fait, et cela pourrait suffire. Pourquoi l'hydrogène et l'oxygène se combinent-ils pour former de l'eau? Nous connaissons quelques-unes des conditions nécessaires pour former le phénomène de conscience simple ; ces conditions données, le phénomène a lieu; ces conditions absentes, le

phénomène n'a pas lieu. Y a-t-il une autre condition, cette condition est-elle une substance? Nous n'avons pas de raison de l'admettre. Cette substance, nous ne la constatons pas, et, comme nous le verrons tout à l'heure, l'hypothèse de la substance est inutile. Mais on me dit : Qu'est-ce qui relie ces différentes sensations? comment font-elles partie d'un fait de conscience? comment sont-elles simultanées si une substance ne les unit pas? Je réponds que la cause de ce lien paraît être dans les phénomènes psychologiques antérieurs et dans les phénomènes psychologiques et physiologiques présents, qu'on voit souvent des phénomènes composés, que ces phénomènes composés on ne les a jamais vus reliés par une substance quelconque, et que, jusqu'à ce que cela arrive, on peut se contenter de constater les phénomènes, les lois de leur complexité, de leur coïncidence, de leur succession, sans s'inquiéter d'une substance imaginaire. Comment peut-on savoir que la substance est nécessaire, et qui me prouve cette nécessité? La conscience immédiate? Nous avons vu déjà comment elle offrait une illusion, comment cette illusion s'expliquait et comment ses données pouvaient s'interpréter autrement qu'on ne le fait en général. L'induction? mais l'induction ne peut s'appuyer que sur des expériences, et l'expérience fait ici défaut, comme nous venons de le voir. Par conséquent, ni l'expérience ni l'induction ne nous forcent à reconnaître le moi en tant que substance.

L'unité du moi et l'unité d'un fait de conscience en général n'impliquent donc pas l'existence d'une substance. L'identité du moi l'implique-t-elle davantage? Je ne le crois pas; mais ici le problème est plus difficile. Je prie qu'on veuille bien se souvenir de ce que j'ai dit à propos des termes que j'emploie. Ce sont des termes usités fréquemment et dont je suis forcé de me servir, sous peine d'avoir recours à des périphrases qui contribueraient à obscurcir une discussion assez abstraite, mais qui désignent des choses différentes de celles qu'on leur fait désigner généralement. Il ne faudrait donc pas arguer de ce que signifient ces termes en général pour attaquer mes arguments. Il suffit que je maintienne aux mots le sens que je leur ai donné et que la théorie phénoméniste puisse se soutenir sans emprunter rien de ce qui fait la caractéristique de la théorie substantialiste. J'ai indiqué plus haut comment il fallait entendre pour bien se mettre, ce qui est essentiel, dans l'esprit de la théorie phénoméniste. Je n'y reviens pas.

La théorie de l'identité se lie à celle de la mémoire. Cette théorie a fait l'achoppement de tous les systèmes phénoménistes, et je ne connais guère que Hume et M. Taine qui aient adopté sur ce point

le phénoménisme pur. Ce dernier a admirablement exposé dans son livre sur *l'Intelligence* une théorie de la mémoire absolument phénoméniste et que j'adopte volontiers. Stuart Mill se croit obligé d'admettre un lien réel existant entre les sensations, lien dont nous ne pouvons connaître la nature. « Le fait de reconnaître une sensation, de nous la remémorer et, comme nous disons, de nous rappeler que nous l'avons sentie auparavant, est le fait de mémoire le plus simple et le plus élémentaire; et le lien ou la loi inexplicable, l'union organique (ainsi l'appelle le professeur Masson), qui rattache la conscience présente à la conscience passée qu'elle nous rappelle, c'est la plus grande approximation que nous puissions atteindre d'une conception positive de soi. Je crois d'une manière indubitable qu'il y a quelque chose de réel dans ce lien, réel comme les sensations elles-mêmes, et qui n'est pas un pur produit des lois de la pensée sans aucun fait qui lui corresponde. » Et plus loin : « J'affirme que, quelle que soit la nature de l'existence réelle que nous sommes forcés de reconnaître dans l'esprit, il ne nous est connu que d'une manière phénoménale, comme la série de ses sentiments ou de ses faits de conscience. Nous sommes forcés de reconnaître que chaque partie de la série est attachée aux autres parties par un lien qui, lui, est commun à toutes, qui n'est pas la chaîne des sentiments eux-mêmes : et comme ce qui est le même dans le premier et dans le troisième, dans le troisième et dans le quatrième, et ainsi de suite, doit être le même dans le premier et dans le cinquantième, cet élément commun est un élément permanent [1]. »

« Si donc, dit-il ailleurs [2], nous regardons l'esprit comme une série de sentiments, nous sommes obligés de compléter la proposition en l'appelant une série de sentiments qui se connaît elle-même comme passée et à venir ; et nous sommes réduits à l'alternative de croire que l'esprit ou moi est autre chose que des séries de sentiments, ou bien d'admettre le paradoxe que quelque chose qui, *ex hypothesi*, n'est qu'une série de sentiments, peut se connaître soi-même en tant que série. »

Cette dernière proposition ne me semble pas juste. Une série qui se connaît en tant que série est une chose assez incompréhensible ; mais nous ne sommes pas obligés de la postuler. Ce que nous croyons être l'esprit, ce n'est pas une série qui se connaît en tant que série. C'est une chaîne de faits de conscience parmi lesquels quelques-uns représentent d'autres faits de la série, comme d'au-

1. *Philosophie de Hamilton*, p. 250-251.
2. *Id.*, p. 234.

tres représentent des faits qui n'ont pas fait encore partie de la série. L'état de conscience dans lequel la donnée est un paysage nouveau, ne diffère de l'état de conscience dans lequel la donnée est le moi qu'en ce que le premier a pour contenu une impression nouvelle, qu'en ce que le second a pour contenu des événements passés. Il n'est donc pas juste de dire que la série se connaît en tant que série, et la véritable difficulté ne se trouve pas là. Elle se trouve dans la mémoire : comment un fait passé peut-il apparaître comme passé?

Jusqu'ici, nous avons postulé la mémoire; il faut donc en donner une explication, sous peine de voir crouler tout le reste de l'analyse.

Le problème de la mémoire peut se poser de deux manières : l'une positive, l'autre métaphysique. Au point de vue de la psychologie positive, je ne pense pas que le problème soit insoluble. En effet, un phénomène de conscience quelconque a une durée. Cette durée a pu être mesurée dans quelques cas; si petite soit-elle, elle a un commencement, une fin, et des moments intermédiaires.

On dira peut-être que le fait de conscience, occupant plusieurs divisions de temps, suppose par cela même la mémoire et l'identité substantielle du moi ; mais, tout ce que j'y puis voir, c'est l'identité d'un phénomène. Je ressens par exemple un choc nerveux. Tant que ce choc nerveux dure, il persiste comme fait, comme phénomène; je regarde un objet quelconque, j'éprouve une sensation. Tant que je le perçois, la sensation, le phénomène dure ; il n'y a pas de mémoire, puisque le passé ne se réveille pas, et que c'est seulement la continuation d'un phénomène que l'excitation détermine ; le phénomène existe tel quel, et qu'il y ait une substance spirituelle, une substance matérielle, qu'il y en ait deux, qu'il n'y en ait point, la question n'est pas changée. Ceux qui prétendent qu'une substance est nécessaire doivent nous montrer comment, la substance étant détruite, les phénomènes disparaissent. Quant à nous, nous pouvons citer des faits qui montrent que des conditions physiologiques sont nécessaires et suffisantes pour faire disparaître et reparaître l'identité du moi et la mémoire.

Une fois admis qu'un fait de conscience peut avoir une certaine durée sans que l'existence de la substance soit impliquée par là, le problème se simplifie. Supposons que dans un phénomène complexe, comme la vue d'un jardin, quelque changement se produise, que le vent agite les branches des arbres ou que quelqu'un entre et se promène. Qu'arrivera-t-il? Le fait de conscience précédent s'anéantit en partie. Cette partie est remplacée par une partie nouvelle. Mais notre notion du moi n'est pas changée par là, car cette notion a été

fondée sur un trop grand nombre d'expériences pour qu'une expérience aussi insignifiante le dérange ; il arrivera donc ceci : un nouveau fait de conscience aura lieu dans lequel se manifesteront : 1° l'idée vague du moi, et la représentation du jardin à peu près telle qu'elle existait d'abord ; 2° les nouvelles perceptions qui s'ajoutent aux autres et remplacent une partie de l'ancien état de conscience. Mais nous ne connaîtrions pas l'identité du moi si un troisième état de conscience ne se produisait, état dans lequel les éléments semblables des deux autres sont rapprochés et comparés aux éléments changeants. Et nous voyons que ce qui se reproduit dans le plus grand nombre d'états de conscience, et qui ne change que trop lentement pour que nous puissions nous en apercevoir, c'est l'idée ou plus exactement la conscience vague du moi. Ainsi la succession de faits de conscience différents, ayant pour contenu d'abord l'idée du moi plus une chose, puis l'idée du moi plus quelque autre chose, puis les deux choses et l'idée du moi et la comparaison entre eux voilà tout ce qui se produit ici. Nous aboutissons donc à une série de faits de conscience, dans laquelle quelques-uns ont pour contenu certaines choses qui ont déjà apparu dans les autres phénomènes de conscience, ou plutôt certaines données semblables à certaines de ces données antérieures de faits de conscience précédents. Quant à décrire comment ces données sont localisées dans le passé, M. Taine l'a trop bien fait dans son livre sur l'*Intelligence* pour que j'essaye de reprendre cette démonstration.

Ainsi l'identité, la mémoire ne supposent pas une substance, un lien autre qu'un lien de succession entre les phénomènes et ce fait que le contenu ou une partie du contenu d'un état de conscience passé peut reparaître de nouveau ; or, ceci suppose des conditions physiques et psycho-physiologiques semblables, voilà tout. C'est ce que l'expérience nous montre. Elle ne nous montre jamais que l'apparition ou la disparition d'une substance fasse quelque chose aux phénomènes.

Peut-être oublie-t-on trop, en s'occupant du *moi*, les conditions matérielles de son existence. M. Janet a cependant discuté une hypothèse fondée sur la physiologie, admise par les matérialistes, acceptée entre autres par M. Letourneau.

« On pourrait, dit M. Janet, se retourner vers l'hypothèse suivante : à mesure, dirait-on, que les molécules entrent dans le corps, par exemple dans le cerveau, elles viennent se placer là où étaient les molécules précédentes ; elles se trouvent donc dans un même rapport avec les molécules avoisinantes, elles sont entraînées dans le même tourbillon que celles qu'elles remplacent. Eh bien, si par

hypothèse, la pensée est une vibration des fibres cérébrales, puisqu'on explique aujourd'hui tout par des vibrations, chaque molécule viendra à son tour vibrer exactement comme la précédente, elle donnera la même note, et vous croirez entendre le même son ; ce sera donc la même pensée que tout à l'heure, quoique la molécule ait changé. Ayant les mêmes pensées, l'homme sera le même individu. Une telle explication néanmoins n'a encore rien qui puisse satisfaire, car l'identité de la personne n'est pas attachée à l'identité des pensées. Je puis être ballotté entre les idées et les sentiments les plus contraires sans cesser d'être moi-même, et au contraire deux hommes pensant la même chose à la fois, la série des nombres, par exemple, ne deviendront pas pour cela un seul et même homme ; plusieurs cordes donnant la même note ne sont pas une seule corde. »

En remplaçant l'expression, la pensée *est* une vibration par l'expression, la pensée *accompagne* une vibration ; j'accepte l'hypothèse présentée par M. Janet, et je crois qu'on peut répondre à ses objections : L'identité de la personne, dit-il, ne peut pas être attachée à l'identité des pensées. Je puis être ballotté entre les idées et les sentiments les plus contraires sans cesser d'être moi-même. Oui, mais à condition que les sensations organiques restent sensiblement les mêmes, qu'une vague mémoire du passé reste la même, que les tendances obscures qui forment une sorte de réserve inconsciente à l'esprit et lui donnent un ton général restent les mêmes. C'est donc en somme une infime partie de la personne qui change. Si le reste change aussi, nous verrons l'idée de la personnalité s'altérer et disparaître. On pourrait dire que l'idée de la personnalité disparaît, mais que la personnalité subsiste et reste toujours la même. Cela indique seulement que certains phénomènes objectifs qui constituent l'individu persistent encore, mais n'implique pas la persistance d'une entité quelconque. En somme, beaucoup de pensées, ou plutôt d'états de conscience, possibles ou réels, les sensations visuelles, tactiles que donnent le corps resteraient encore les mêmes. Si l'on détruit absolument toute ressemblance entre les faits de conscience passés et les faits de conscience présents, entre l'état subconscient passé et l'état subconscient présent, certainement la personnalité psychologique serait entièrement détruite.

Deux hommes pensant la même chose, dit encore M. Paul Janet, ne sont pas un même homme. C'est vrai ; mais, parce que ces deux hommes diffèrent par beaucoup d'autres points, leurs tendances, leurs sentiments, leurs rapports avec leur milieu ne sont pas les mêmes. Sinon, si ces deux hommes ne différaient absolument en

rien par les relations diverses qu'ils peuvent avoir, il n'y aurait plus deux hommes, il n'y en aurait qu'un ; il en serait d'eux comme des lignes droites qu'on veut faire passer par les mêmes points : elles se confondent et n'en forment qu'une.

Voyons maintenant les objections faites par M. Herbert Spencer. Voici comment il les expose : « Comment la conscience peut-elle se résoudre en impressions et en idées quand une impression implique nécessairement l'existence de quelque chose d'impressionné? Ou bien encore, comment le sceptique qui a décomposé sa conscience en impressions et en idées peut-il expliquer qu'il les regarde encore comme *ses* impressions et *ses* idées? Ou encore une fois, si, comme il y est forcé, il admet qu'il a une intuition de son existence personnelle, quelle raison peut-il alléguer pour rejeter cette intuition comme n'étant pas réelle, tandis qu'il accepte les autres comme réelles. A moins de donner des réponses satisfaisantes à ces questions, ce qu'il ne peut faire, il faut qu'il abandonne ses conclusions et qu'il admette la réalité de l'esprit individuel. »

M. Spencer reconnaît ensuite que la croyance contraire n'est pas « justifiable devant la raison » ; « bien plus, dit-il : quand la raison est mise en demeure de rendre un jugement formel, elle la condamne. » Nous serions donc placés entre deux doctrines inadmissibles. Mais je ne pense pas que les objections de M. Spencer contre la théorie phénoméniste soient irréfutables, et je vais essayer d'y répondre brièvement.

Une impression, dit-il, exige nécessairement l'existence de quelque chose qui est impressionné. J'admets volontiers ce principe, mais je crois qu'il ne nuit en rien à la théorie phénoméniste. Qu'est-ce en effet que ce quelque chose qui est impressionné? N'est-ce pas un groupe de phénomènes? Nous retrouvons ici un principe du genre de celui-ci : tout phénomène suppose une subsance. Ce principe s'interprète positivement ainsi : tout phénomène fait partie d'un groupe de phénomènes avec lesquels il a certaines relations. De même, quand nous disons qu'une impression suppose quelque chose d'impressionné, nous voulons dire : un certain phénomène (impression) suppose un groupe de phénomènes (quelque chose) qui est impressionné, c'est-à-dire qui reçoit l'impression. L'impression est donc un phénomène qui se met en un certain rapport avec les phénomènes existant déjà, et les autres phénomènes sont les autres impressions et les autres idées. Quand je dis, par exemple : Je vois telle chose, un rapport s'établit entre le moi, groupe de phénomènes symboliquement représentés dans le fait de conscience actuel, et la représentation actuelle.

On peut demander comment il se fait que ce rapport s'établisse; mais il ne s'agit pas pour le moment de montrer comment s'effectuent les opérations mentales : il s'agit de les analyser et de montrer qu'elles n'impliquent pas une substance; or nous voyons que dans ce cas, si l'impression exige un objet impressionné, cet objet impressionné peut être purement phénoménal. Ici encore d'ailleurs, non seulement la substance n'est pas nécessaire, mais encore elle n'est pas utile.

Comment pouvons-nous regarder les impressions et les idées qui composent la conscience comme *nos* impressions et *nos* idées? C'est en entendant par là un rapport établi entre le groupe de phénomènes et le phénomène symbolique qui constitue le moi, et une représentation faible ou vive quelconque. Ce que nous avons déjà dit peut servir à comprendre comment on peut interpréter les expressions usuelles. Quand on dit : *Je vois*, on établit simplement le rapport que j'indique, et la preuve, c'est que, quand l'impression devient trop forte et absorbe la conscience entière, nous ne la regardons plus comme nôtre, l'idée du moi disparaît à peu près entièrement; l'un des deux termes s'évanouissant presque, le rapport s'évanouit avec lui. Ce n'est que lorsque le terme, un moment absent, revient à la conscience que le rapport reparaît. Et si après coup nous regardons l'impression comme nôtre, c'est en établissant un rapport entre elles et les autres impressions et idées qui constituent le moi.

Ayant une intuition de notre existence personnelle, pourquoi la rejetterions-nous? Mais l'expérience nous apprend souvent que nos intuitions ne correspondent pas à la réalité. L'unité que nous voyons dans une statue n'existe pas dans la statue, elle n'existe que dans la conscience; c'est le rapport des parties entre elles. De même, on peut le dire, puisque, comme nous l'avons vu, l'unité du moi n'est pas autrement perçue que l'unité d'une statue, l'unité du moi n'existe pas dans le moi : elle n'existe que dans la représentation qui s'en forme dans la conscience, ce qui existe dans le moi, ce sont des phénomènes qui ont eu lieu dans un certain ordre. Il faut bien, encore ici, distinguer entre le moi ensemble de phénomènes de conscience et la représentation fragmentaire et symbolique du moi dans un fait de conscience [1].

Ainsi je crois que l'analyse psychologique conduit à ne pas admettre la nécessité de la substance. Mais ces données de l'analyse psy-

1. Voir d'autres analyses dans Taine : *De l'Intelligence*, volume I, livre IV, chap. III.

chologique ne seraient que des hypothèses probables si l'observation ne les confirmait pas et se taisait à cet égard. L'inutilité et l'incompréhensibilité de la théorie contraire viennent d'ailleurs confirmer et rendre pour ainsi dire sûrs les premiers résultats.

II

J'ai attribué l'unité et l'identité du moi à la façon dont sont groupés les phénomènes de conscience et à la façon dont ils sont représentés dans d'autres phénomènes psychiques. S'il en est ainsi, si dans des conditions différentes les phénomènes se groupent, se produisent d'une autre manière, il est possible que l'unité et que l'identité du moi disparaissent. Et c'est en effet ce que nous montrent de nombreuses observations. Des conditions physiologiques peuvent détruire l'unité et la continuité du moi.

Les troubles dans l'unité du moi se manifestent par une scission dans l'individu ; ou bien cette scission est réelle, et deux séries psychiques s'établissent l'une à côté de l'autre, ou bien elle est idéale, et le malade attribue à un autre des phénomènes faisant partie de la série psychique qui constitue son moi. Dans le premier cas, la destruction de l'unité est évidente. Dans le second cas, la destruction de l'unité de la personnalité se montre en ceci que le malade attribue à deux personnes ce qui en réalité n'appartient qu'à une.

On ne peut expliquer comment une substance simple qui se connaît elle-même pourrait attribuer à une autre ses propres actes. De plus, on voit que l'idée de l'unité disparaît précisément quand le rapport d'un phénomène avec les autres phénomènes qui constituent le moi ne peut pas s'établir facilement.

Premier cas. — M. Taine, dans sa préface du livre *De l'intelligence*, cite le fait suivant. Il se reproduit assez fréquemment, et, si je n'en ai pas vu d'exemples, j'en ai entendu citer par des témoins oculaires dignes de foi. « J'ai vu une personne, dit M. Taine, qui en causant, en chantant, écrit sans regarder son papier des phrases suivies et même des pages entières, sans avoir conscience de ce qu'elle écrit; à mes yeux, sa sincérité est parfaite; or elle déclare qu'au bout de sa page elle n'a aucune idée de ce qu'elle a tracé sur le papier; quand elle le lit, elle en est étonnée, parfois alarmée. L'écriture est autre que son écriture ordinaire. Le mouvement des doigts et du crayon est raide et semble automatique. L'écrit finit

toujours par une signature, celle d'une personne morte, et porte l'empreinte de pensées intimes, d'un arrière-fonds mental que l'auteur ne voudrait pas divulguer. Certainement on constate ici un dédoublement du moi, la présence simultanée de deux séries d'idées parallèles et indépendantes, de deux centres d'action, ou, si l'on veut, de deux personnes morales juxtaposées dans le même cerveau. »

Deuxième cas. — Le deuxième cas est plus fréquent. Il peut se produire de deux manières : la rupture peut exister en ce que certains faits sont attribués à un autre moi, ou bien en ce que certains faits appartenant à un autre moi sont attribués au moi du patient. Les exemples seraient nombreux. Nous devons nous borner à en indiquer quelques-uns.

Le moi psychique, d'après les philosophes spiritualistes, ne peut varier, — d'après nous, il peut varier en un sens — ou plutôt le moi, étant une chaîne d'événements psychiques liés à des événements physiologiques, ne peut évidemment varier dans son identité, mais alors il n'a d'autre identité qu'un rapport à peu près constant avec les conditions physiologiques. Mais la conscience du moi, la notion de personnalité, la conscience de notre identité varie et se transforme. On a vu des écrivains mis en présence de leurs premières œuvres ne plus les reconnaître. Dans ce cas, on peut bien dire que c'est le même moi qui a fait l'œuvre et qui ne la reconnaît plus; mais alors qui ne voit combien cette identité du moi diffère de celle qu'on veut bien lui attribuer? Cette identité consiste seulement en ce que le dernier phénomène est attaché au même individu physiologique que le premier, à un individu physiologique déterminé. Quant à l'identité de la conscience du moi, cette conscience dont on voudrait faire quelque chose d'uniforme, on voit qu'elle n'existe plus. Le moi dont l'auteur a conscience n'est pas le moi qui a fait l'œuvre. Le dernier moi a disparu peu à peu en partie au moins. C'est une certaine personnalité qui a fait l'œuvre ; c'est une autre personnalité au point de vue de la conscience, qui ne la reconnaît pas. Il en est absolument comme si l'œuvre avait été faite par un moi attaché à un autre individu biologique.

On voit parfois un vieux monument romain, qui, malgré les quelques réparations par lesquelles on a essayé de le rajeunir, tombe en ruines et ne présente plus que quelques-unes de ses parties d'autrefois. Supposons que toutes les pierres aient été changées et que, malgré cela, le monument ait fini par se dégrader. Voilà à peu près l'image de l'évolution de notre conscience de la personnalié. Elle change peu à peu ; mais sa forme reste sensiblement la même, et nous n'avons pas conscience d'une différence sensible ; mais quand une secousse forte,

une maladie ou une lente et longue dégradation, comme celle qui accompagne la vieillesse, en a dispersé les débris, en a altéré la forme, le changement de la personnalité se laisse apercevoir avec évidence. Ce qui en faisait partie jadis s'en est séparé, de nouvelles parties s'y sont adjointes, la ruine est survenue, et le nouveau moi ne conserve plus que quelques-uns de ses rapports avec les phénomènes physiques, comme le monument conserve quelques-uns de ses rapports avec le milieu ambiant : il est toujours à la même place dans la même ville, au milieu du même pays. Ce qui donne encore un reste d'identité au moi, ce sont les rapports qui l'unissent à un milieu quelconque, ce sont ses rapports de succession avec les phénomènes antécédents.

Rien n'est plus propre à montrer ces changements d'identité du moi que l'amnésie périodique, comme celle de Félida X... par exemple, celle du sergent blessé à Bazeilles. Dans tous ces cas, on voit la personnalité changée en tant que changent les rapports du moi, ou plutôt les rapports du phénomène actuel avec les phénomènes psychiques précédents.

De même, quand il se produit des phénomènes psychiques qui ne s'accordent pas avec des phénomènes psychiques antérieurs, qui n'ont pas assez de rapport avec eux, ils ne sont pas rangés avec eux, ils sont attribués à d'autres personnes; le patient entend des voix qui lui parlent, il se persuade qu'il reçoit des inspirations divines ou des suggestions du diable.

Au contraire, quand un fait de conscience a été souvent présenté, quand il s'accorde avec nos idées, il finit par s'implanter au point qu'il contribue beaucoup trop à former la notion de personnalité. M. Maury rapporte l'histoire d'un vieillard qui croyait avoir fait plusieurs voyages qu'il avait seulement lus. Plusieurs individus se sont pris pour des dieux. La personnalité et l'identité ne consistent qu'en de certains rapports; ces rapports, s'implantant ou s'effaçant de l'esprit, altèrent la notion d'identité [1]. Les phénomènes de la névropathie cérébro-cardiaque, qui ont déjà été indiqués ici, en sont encore une preuve bien frappante.

Si je n'insiste pas davantage sur la vérification expérimentale de l'analyse psychologique, c'est que les faits que je pourrais donner ont été cités déjà et sont en grande partie familiers aux lecteurs de la *Revue philosophique*.

1. Voir Taine, *De l'Intelligence*, vol. II, l. III. — Maury, *Le sommeil et les rêves*. — Esquirol, *Des maladies mentales*. — Luys, *Le cerveau*.

III

De nombreuses analyses psychologiques ont montré combien la notion de substance est incompréhensible. Il en résulte que l'on ne saurait l'accepter, et il n'est pas difficile d'en conclure qu'elle ne saurait guère être utile. La substance une et simple devant servir à expliquer l'unité et la simplicité apparentes du moi, il faut voir comment elle pourrait l'expliquer. Il y a deux sortes d'explications, l'une métaphysique, l'autre positive. L'explication métaphysique consiste à supposer une entité quelconque ; c'est ainsi que l'homme sent parce qu'il a la faculté de sentir ; que l'opium fait dormir parce qu'il a une vertu dormitive. Cette explication est une manière de reproduire le fait en le donnant pour cause à lui-même. On ne connaît la puissance que par l'acte et on explique l'acte par la puissance. Ce genre d'explication a été si bien démontré faux et inutile qu'il n'y a plus à y revenir.

On explique encore un fait en montrant ses ressemblances avec un groupe de faits déjà connus ; c'est ainsi qu'on explique la rotation de la terre en l'assimilant au fait de la pierre qui tombe, etc. Mais alors, à ce point de vue, qu'explique la substance ? Pour expliquer l'unité et l'identité du moi, il faudrait faire voir comment ces faits ressemblent à d'autres faits déjà connus, et c'est, je crois, ce que l'on peut faire ; mais ce n'est pas le faire que de les expliquer par une substance. Nous n'assimilons pas par là les phénomènes de l'unité et de l'identité du moi à d'autres faits ; nous ne les rattachons pas à une loi connue ; l'explication de l'unité et de l'identité du moi par une substance est donc simplement une explication métaphysique, c'est-à-dire qu'elle n'explique rien et qu'elle soulève des difficultés plus grandes que celles qu'elle prétend éclaircir. Sans doute, au premier abord, on est porté à croire qu'il n'en est pas ainsi ; mais en analysant l'idée de substance, l'idée d'unité, l'idée de simplicité, on voit la vanité du résultat qu'on obtient en faisant intervenir une substance. C'est une fausse analogie, sans rigueur et sans valeur, qui a pu faire naître cette hypothèse.

Je n'insiste pas là-dessus, car je n'ai jamais vu qu'on réfutât les objections, les arguments présentés contre la théorie de la substance. Je crois donc qu'on peut tenir comme démontré que, la formation de l'idée du moi ne pût-elle être expliquée, il vaudrait toujours mieux se refuser à croire à une substance.

En résumé, voici les conclusions auxquelles nous arrivons :

1° Le moi tel qu'il est en lui-même doit être distingué rigoureusement de la notion du moi qui se présente à la connaissance.

2° Le moi en lui-même est une chaîne plus ou moins continue de phénomènes de conscience.

3° La notion du moi est la représentation unifiée et modifiée selon les lois de la représentation des phénomènes qui constituent le moi.

4° L'identité réelle du moi consiste dans les rapports des phénomènes de conscience entre eux et avec d'autres phénomènes.

5° L'identité apparente, la notion de l'identité est formée par la représentation de certains rapports réels ou imaginaires entre quelques-uns des phénomènes du moi et d'autres phénomènes.

Fr. Paulhan.

NOTES ET DISCUSSIONS

DU DÉTERMINISME
HISTORIQUE ET GÉOGRAPHIQUE

Ces quelques pages pourraient être intitulées : Observations d'un professeur d'histoire sur le livre de M. Henri Marion *De la solidarité morale*[1]. Ce professeur d'histoire regrette que, dans un livre si bien fait, il y ait un défaut : l'influence exercée sur l'individu par le milieu historique et géographique y est fort atténuée.

Le livre a deux parties : *Solidarité individuelle*, *Solidarité sociale*. La première est consacrée à l'étude de l'individu depuis sa naissance. Au chapitre II, qui traite de « *la formation du caractère, du milieu physique et des conditions économiques, et de la première éducation* », c'est à peine s'il est parlé en quelques lignes de l'influence du milieu. Qu'on ait « beaucoup écrit sur les rapports de la civilisation en général avec les milieux », comme le dit M. Marion, c'est un motif pour qu'un écrivain comme lui, qui n'est point banal, se garde d'insister sur des vérités acquises ; mais, alors même qu'on procède par prétérition, il faut, quand la matière vaut la peine, ramasser au moins les traits les plus propres à en marquer l'importance. L'esprit d'un lecteur est fait ainsi qu'il garde surtout l'impression des raisons le plus longuement déduites. Si vous voulez être bref en exposant quelque raison grave, au lieu de dessiner d'une main légère cette partie de la démonstration, comme il est loisible de le faire pour celles où l'on séjourne, gravez vigoureusement.

Oui, l'on a beaucoup écrit sur l'influence des milieux, mais on n'écrira jamais trop. Elle s'exerce sur toutes les influences qui pèsent sur nous. Dans ce livre de la solidarité, où il y a de si jolies

1. Pour le compte-rendu de cet ouvrage, voir ci-après page 80.

pages, j'en trouve une sur la nourrice, « premier gouverneur » ; mais, tel milieu, telle nourrice. La nourrice flamande a l'air d'élever un bourgmestre ; la nourrice italienne manie le *bambino* comme un jouet, l'agace en lui retirant le sein pour le lui rendre, en le lui rendant pour le lui reprendre ; elle le chatouille pour qu'il rie, fait mine de le jeter à quelqu'un qui passe. Ainsi a dû être élevé le seigneur Polichinelle. Le milieu qui agit directement sur l'individu agit donc indirectement sur lui par tous les facteurs de l'éducation. Après l'éducation, toute la vie est commandée par cette influence, qui restreint notre liberté. Nous ne la sentons pas trop dans un pays comme le nôtre, qui est de nature tempérée ; ailleurs, elle a le poids de la fatalité.

Il est impossible de concevoir un état de civilisation où l'homme soit jamais affranchi de cette tyrannie. C'est pour ne pas s'en être convaincu que M. Marion, à la conclusion de son livre, se représente une humanité dont tous les membres seront pareillement respectueux du droit.

Dans la seconde partie (*De la solidarité sociale*), l'individu entre dans la société. A toutes les influences qu'il subit, à celle des qualités et des défauts apportés en naissant, acquis par l'éducation et par l'habitude, s'ajoutent celles qui viennent des rapports sociaux. Jamais plume de moraliste n'a plus finement décrit que celle de M. Marion les effets de la sympathie, dans ses formes vives et dans ses formes diffuses, ni ce qu'il appelle les phénomènes de réaction par lesquels se manifeste l'originalité morale. Mais l'historien réclame une plus grande place pour les effets de la *coutume*, car la coutume, c'est le milieu historique.

Un plus long chapitre aurait été nécessaire pour décrire l'influence de ce milieu. Si diffuse qu'elle soit, elle est très forte. Cela se verra, le jour où l'histoire de l'intelligence humaine sera faite. Qu'on choisisse à des époques déterminées des écrivains ayant manifesté leur intelligence par des écrits copieux ; qu'on leur arrache par une analyse profonde les mobiles de leur pensée : après avoir multiplié les études de cette sorte, aux époques les plus diverses, on aura quelques éléments d'une histoire de l'intelligence, par conséquent de la morale humaine, et l'on verra la puissance du milieu historique apparaître dans toute son étendue.

La maxime : Vérité en deçà des Pyrénées, mensonge au delà, est fausse, si on la prend dans le sens absolu que lui a donné Pascal. Une montagne n'est pas si puissante ; mais le temps l'est assurément : vérité en tel siècle, mensonge en tel autre.

Quand l'empire romain s'est retiré de l'Occident, dont les peuples

barbares se sont partagé les provinces, un Romain gouverne le royaume d'Italie où règne Théodoric. C'est Cassiodore. Il a mis toute son intelligence dans ses lettres et dans ses traités où il a parlé *de omni re scibili*. Tout ce que l'antiquité a su, il le sait, et tout lui est prétexte pour le dire. Envoie-t-il l'ordre de réparer un monument? il fait une histoire de l'architecture; de préparer un instrument de musique ou bien une horloge, cadeau destiné à quelque roi barbare? il écrit un traité sur la musique et l'horlogerie. Il connaît les philosophes et les poètes. Il est bon chrétien, avec cette immense érudition païenne. Il apporte dans le gouvernement un large et libéral esprit et ce serait un grand ministre, s'il était dans une grande monarchie. Or cet homme divisera un traité en douze chapitres, parce que Dieu a créé douze constellations; tel autre en trente-trois chapitres, parce que Jésus-Christ a vécu trente-trois ans. Dans le traité sur l'orthographe, il célèbrera la profession divine du copiste, qui réprime la ruse du diable avec le *calamus*, c'est-à-dire avec l'instrument dont le diable s'est servi pour frapper le Seigneur à la passion, et qui écrit avec trois doigts, ce qui est le nombre des personnes dont se compose la divinité. D'où viennent ces bizarreries? qui donc saisit cet esprit et l'emprisonne dans des formes vides? C'est l'influence théologique du milieu historique. Voilà un effet intellectuel de ce milieu.

Grégoire de Tours est un saint homme dans une triste époque. Il est incapable de faire le mal, d'éviter par une mauvaise action une incommodité, une souffrance, même la mort. Grégoire de Tours pourtant, jugé par nous, a le sens moral le moins assuré. Il fait au début de son livre sa profession de foi catholique. Être catholique, voilà pour lui la principale vertu. Il pratique les autres, mais celle-là est la première qu'il réclame d'autrui. Là où il la trouve, il est comme incapable de trouver le crime. Clovis peut massacrer les rois ses parents, après les avoir dupés par les ruses d'une hypocrisie raffinée; le livre qui raconte ces assassinats se termine par la phrase célèbre : C'est ainsi que tout lui réussissait, parce qu'il marchait, les mains pures, dans les voies du Seigneur. Mais malheur au prince qui veut réformer le dogme de la Trinité, ou même toucher aux privilèges naissants de l'Église; il a beau être un des plus intelligents des Mérovingiens, sans être plus méchant que les autres : l'indignation fait de Grégoire presque un écrivain et son portrait de Chilpéric est un morceau de style. Or si le saint évêque, un des meilleurs et des plus instruits des hommes de ce temps, ne connaît plus la marque distinctive du crime, comment ces princes et ces grands la connaîtraient-ils? Et pourquoi Grégoire ne voit-il plus clairement le bien

et le mal? C'est parce qu'il obéit à l'influence théologique du milieu historique: voilà un effet moral de ce milieu.

Passons quelques siècles. Les fils de Philippe le Bel se succèdent, sans laisser d'enfants mâles. La question de la capacité des femmes à hériter de la couronne se pose. Les partisans de l'exclusion des femmes cherchent et trouvent des raisons de toutes sortes. En voici une qui a beaucoup de succès : L'Écriture a dit que les lis ne filent pas. Raisonnement : les lis, c'est le symbole de la royauté française; et qui est-ce qui file? Ce sont les femmes. Conséquence : la couronne ne peut appartenir aux femmes ; elle ne peut « tomber en quenouille ». Qui donc permet et veut qu'on pense ainsi, qu'on torture un texte de l'Écriture et qu'on en tire une maxime de droit politique? C'est l'esprit du temps. C'est le milieu historique. Voilà un effet politique de ce milieu.

Arrivons aux temps modernes. Saint-Simon ne peut passer pour un admirateur de Louis XIV ni de la monarchie comme elle a été comprise par ce prince, et Saint-Simon déclare, dans un des fragments récemment retrouvés, que l'on est plus libre en France qu'on ne l'a jamais été dans aucune république, attendu qu'il y a en France des lois qui ne peuvent être changées que par le prince, dans l'intérêt de tous. Peut-on imaginer une plus singulière et plus puissante action de ce redoutable milieu historique? Quoi de plus propre à provoquer en nous un retour sur nous-mêmes? Ne croyons-nous point, ne disons-nous point tous les jours, comme simples et naturelles, des choses qui seront trouvées étranges au XXe siècle, et ce siècle ne fera-t-il pas des mensonges de quelques-unes de nos vérités? Assurément oui, à moins que nous n'ayons la sotte vanité de croire que nous soyons au point d'arrivée et non dans le perpétuel devenir. Et même il ne serait pas malaisé à un historien qui aurait l'esprit philosophique ou à un philosophe qui serait historien, de discerner dans nos axiomes l'erreur de demain et de dresser une liste des sottises du siècle : ce qui serait, d'ailleurs, une profession dangereuse. Du moins un philosophe, dans un livre sur la solidarité, doit tenir grand compte de la solidarité historique qui pèse non seulement sur les groupes sociaux, mais sur chacun de nous, d'un poids très lourd. Sans doute cette solidarité est moins tyrannique pour certains individus que pour d'autres, pour certaines époques que pour certaines autres. Sans doute, elle n'agit pas sur toute notre intelligence, sur toute notre conduite. Mais, cette réserve faite, comme elle est puissante! Si nous avions vécu du temps de Caligula, dit le cardinal de Retz, le consulat du cheval nous aurait étonnés moins que nous ne l'imaginons.

Je reproche à M. Marion de n'avoir pas assez marqué cette puissance du milieu, surtout de ne l'avoir pas démontrée par des exemples disposés chronologiquement. L'individu, dont il nous trace l'histoire, vit dans un milieu géographique et historique indéterminé. Je crains fort que M. Marion ne le voie plus libre qu'il n'est dans la réalité.

M. Marion examine ensuite l'individu dans la société organisée ; à propos de la solidarité dans l'État, il marque l'importance morale de la forme du gouvernement, et il encadre dans des pages excellentes un passage remarquable de Stuart Mill. Ici encore, l'historien trouve qu'il est trop procédé par abstraction. Certains gouvernements sont commandés par certaines latitudes et tous dépendent du milieu historique. L'historien conteste au philosophe le droit de légiférer sur le gouvernement populaire et sur le gouvernement absolu. Le gouvernement populaire et le gouvernement absolu n'existent pas *in abstracto ;* il n'y a pas deux gouvernements, populaires ou absolus, qui se ressemblent. Tel gouvernement populaire naîtra naturellement, comme la conclusion d'un long développement historique antérieur; il est le point d'arrivée d'une marche continue du privilège vers l'égalité, du despotisme vers la liberté. Tel autre naîtra parce que les autres formes de gouvernement, essayées les unes après les autres, ont été condamnées irrémédiablement. La raison d'être du premier est positive, celle du second négative. Il en est de même des gouvernements absolus. L'ancienne monarchie française a eu sa raison d'être : elle est née d'une nécessité entrevue au premier jour de la dynastie capétienne. Au contraire, la monarchie impériale romaine est née après que les autres formes de gouvernement ont été successivement usées par le peuple romain. Aussi n'a-t-elle eu aucun des mérites de l'ancienne monarchie française ; elle ne s'est jamais senti une existence assurée ; elle a gardé une parodie des institutions républicaines : César a refusé le bandeau royal et ses successeurs n'ont point osé faire la monarchie héréditaire. Ils ont mis en eux-mêmes la république avec toutes ses magistratures : ils ne s'y sont point substitués. De là ces révolutions périodiques ; la monarchie romaine n'a jamais eu cette vertu qu'on estime être un des attributs de la monarchie, la stabilité. D'autre part on peut imaginer un gouvernement populaire où les traces de la monarchie soient si profondes que la liberté y soit difficile à pratiquer. Or jamais un gouvernement dont la raison d'être est négative n'aura sur les mœurs une action et des effets de même nature qu'un gouvernement dont la raison d'être est positive. Les gouvernements à raison d'être négatives sont ceux qui doivent être maniés avec le plus de prudence et servis avec le plus de désintéressement par les

gens éclairés, précisément parce qu'ils sont bâtis sur des ruines, fondement mal solide, et qu'ils forment le dernier abri de la vie d'un peuple. M. Marion a trop de perspicacité pour n'avoir pas vu, en même temps que « les droits de l'idéal rationnel », l'effet des « nécessités historiques » ; mais il insiste plus sur les droits que sur les nécessités. Or cette persistance de souvenirs républicains dans un État monarchique, de souvenirs monarchiques dans un Etat républicain, ne sont-ce pas des phénomènes, qu'il lui appartenait de mettre en pleine lumière, de solidarité historique ?

La solidarité historique fait l'objet d'un chapitre, avec et après la solidarité internationale. Il aurait mieux valu intervertir l'ordre : la solidarité historique se fait sentir dans l'État, qui vient après la famille ; la solidarité internationale, dans l'humanité, qui vient après l'État. Sur ce chapitre, qui est excellent, je n'aurais rien à dire, si j'y avais trouvé des faits en plus grand nombre. Dès les premières lignes, on voit qu'on a, pour ainsi dire, affaire au moraliste qui conseille plutôt qu'au philosophe qui observe. « Tout ce qui se fait dans le sens de la pacification générale est semence de moralité en même temps que de bonheur. » Le précepte moral devance ainsi les faits, qui sont cités rapidement, par une sorte de prétérition, pour arriver plus vite au beau rêve de la future paix perpétuelle, qui reviendra au dernier chapitre. De même pour la solidarité historique ; le moraliste parle d'abord : « La même illusion qui est si funeste aux individus égare plus encore et bien plus gravement les sociétés ; c'est de compter sur le temps pour effacer les fautes. » Mais la question est bien discutée, de haut et avec précision. Les apparentes contradictions sont nettement résolues.

Nous voici à la conclusion. J'en tiens le commencement : « *Résumé et conséquences pratiques* » pour un chef-d'œuvre d'exposition. La question du progrès moral dans le passé, qui est étudiée ensuite, l'est à merveille. Peut-être aurait-il seulement fallu mieux expliquer les exceptions, admettre d'une part que le progrès n'est point possible partout ni pour tous et reconnaître la fatalité des milieux qui explique l'immobilité « des vieilles sociétés de l'Orient, vouées à des institutions mortelles pour la raison, comme pour la liberté ; » marquer d'autre part que, dans tout développement historique, il y a des morts et des naissances et aussi des accidents. Il y a une mortalité des sociétés et des gouvernements comme des individus. Ce qui est cessera d'être. L'accident est produit d'ordinaire par des individus nouveaux : ainsi l'invasion des barbares dont il faut étudier l'histoire pour comprendre qu'il puisse y avoir interruption du progrès, sans contradiction aux lois de la solidarité.

Les Germains ont brusqué la décadence romaine. Ils ont tué, en Occident, l'empire qui agonisait. Parmi les historiens, les uns leur attribuent de grandes vertus, les autres considèrent leur action comme nuisible et suspensive du progrès. Les premiers ne savent pas l'histoire; les seconds sont égarés par la recherche des causes finales. Les Germains sont des acteurs nouveaux, tout simplement. Ceux qui les louent sur la foi de Tacite oublient que le grand écrivain a tracé un portrait idéal de la *civitas* germanique. Le portrait fût-il vrai, que prouverait-il? Que le peuple germanique est demeuré où en étaient, des siècles auparavant, les peuples helléniques et latins; la *civitas* homérique ressemble fort à la *civitas* germanique de Tacite. Celle-ci n'a pas vécu, voilà tout. Ces Germains apportent avec eux dans l'empire une solidarité historique, différente de celle qui pèse sur les populations de l'empire. Il est vrai que leur caractère germanique n'est point intact : ils ont trop vécu, depuis trop longtemps, en contact avec l'empire. Singulière confusion : ils essayent de comprendre l'empire, de le continuer; ils n'y réussissent pas. Ils ne parviennent pas à connaître les institutions qu'ils appliquent : nos Mérovingiens ne se sont jamais bien expliqué l'autorité monarchique. Cependant ils règnent : l'empire est mort; l'esprit qui venait de Rome ne souffle plus et, si les Mérovingiens n'ont rien appris, les Gallo-Romains désapprennent. Une grande obscurité se fait. La société gallo-franque s'y décompose; à tâtons, elle cherche des voies nouvelles et trouve la féodalité. Il y a donc eu un accident qui a interrompu l'effet de la solidarité historique, cause effective du progrès moral. Est-ce à dire qu'elle ait disparu? Non. La solidarité historique est trop puissante. N'est-ce pas un effet prodigieux de cette solidarité que les peuples sur lesquels a pesé si longtemps le gouvernement de Rome forment aujourd'hui en Europe une catégorie à part, différant en des points essentiels des peuples germaniques ou slaves. Tout cela est pour appuyer, comme on le voit, la thèse de M. Marion, qui a si bien dit : « La solidarité rend compte à la fois des avancements et des reculs; elle explique et les arrêts, partiels ou temporaires, et les grandes chutes de certains peuples et les soudains élans de certains autres. »

La preuve faite qu'il y a eu, malgré les interruptions, un progrès moral dans le passé, on peut conclure à la grande probabilité du progrès moral dans l'avenir, en réservant toujours la possibilité de graves accidents. C'est avec cette disposition d'esprit que le lecteur arrive aux dernières pages du livre; mais voilà que tout d'un coup on trouve ce rêve d'une humanité « aussi bonne que possible, bonne et heureuse, car, à la limite, c'est tout un. » Et, ce qu'il faut entendre

par là, la fin le dit : c'est la cessation de toute injustice, de toute violence, la fin du crime dans les États, du crime entre les États, la paix sociale et la paix internationale.

Vraiment, c'est trop de logique. L'auteur a bien soin de marquer que le terme de ce progrès est lointain, très lointain, et de faire quelques réserves de mots. « Le progrès ne serait achevé (autant que nous pouvons concevoir comme réalisé un idéal) que le jour où la terre entière serait peuplée d'hommes parvenus individuellement à toute la perfection que comporte la nature humaine, tous unis, tous habitués et disposés à se considérer mutuellement comme fins. » Cette réserve était nécessaire. S'il arrivait qu'une nation « connue pour ne manquer ni de fierté ni de foi en elle-même », comme dit M. Marion, donnât dans notre Occident le salutaire exemple de « renoncer résolument à tout esprit de représailles », je redouterais fort pour cette nation les entreprises de ses voisines. Si notre Occident tout entier se faisait pacifique, je commencerais à me préoccuper des prédictions qui annoncent la conquête future de l'Europe par la race jaune. Les Chinois ont à la fois beaucoup de canons et beaucoup de chair à canon : deux conditions de gloire militaire. Ne sont-ils pas déjà en coquetterie avec l'empire d'Allemagne? Les journaux militaires allemands n'ont-ils pas fait des calculs sur l'aide qu'ils pourraient tirer de la Chine, en cas de guerre avec la Russie? N'est-ce pas ainsi qu'on a introduit les barbares jadis dans les affaires de l'Europe? Mais il ne faut pas insister sur ces craintes d'apparence paradoxale. Il est entendu que nous ne désarmerons qu'après que les Chinois seront parvenus individuellement à la perfection. Nous voilà rejetés au terme lointain. Est-il du moins possible, admettre ce terme? cela n'est point possible.

Le progrès de la civilisation, le développement des relations internationales ne diminuent pas les causes de guerre. La même science qui produit ou améliore les industries créatrices perfectionne l'industrie qui tue. On dit : La perfection des moyens de destruction finira par rendre la guerre impossible. C'est une erreur : les batailles d'aujourd'hui sont moins meurtrières que celles d'autrefois. Les instruments plus perfectionnés font que les hommes combattent de plus loin et en plus grand nombre. Voilà toute la différence. La brièveté même des guerres, conséquence de ce progrès d'une nature particulière, est un argument en faveur de la guerre. On dit d'une guerre, comme d'une opération chirurgicale, que l'on tient pour salutaire : Ce sera si vite fait! Et l'on pratique l'opération. Quant au développement des relations internationales, par cela même qu'il aide à l'accroissement des richesses, il est cause de guerre. Cet accroisse-

ment est nécessairement inégal. Il provoque les jalousies des nations moins riches, qui sont en même temps des nations plus fortes. Réfléchissons bien sur le phénomène de l'indemnité de guerre considérée comme châtiment du vaincu. Récemment apparu, il n'est point le dernier d'une série : on le verra reparaître.

Nous ne pouvons prévoir la fin de l'ère des batailles. En aucun temps, il n'y a eu autant de sujets de guerre dans notre Europe qu'aujourd'hui. Guerres pour venger les injures passées, guerres par antipathie, guerres de races, guerres pour la gloire, guerres pour l'argent, même guerres pour la religion : rien n'y manque. Supposons que toutes les questions en litige soient terminées. Faudra-t-il fermer et clouer les portes du temple de Janus? Non. D'autres questions naîtront. Il est impossible de croire qu'il n'y ait pas jusqu'au bout des disputes entre les hommes.

Je veux bien que l'homme apôtre de M. Marion fasse souche, et que ses imitateurs à leur tour gagnent des disciples et fondent des générations où chacun soit « assez persuadé des lois de la solidarité pour s'en inspirer à son tour ». Donnons-leur le temps de travailler et ne leur mesurons pas les siècles. Sans doute, ils pourront réagir contre bien des fatalités morales et physiques. Il est, par exemple, des fatalités physiques qu'on supprime. On perce des montagnes, on coupe des isthmes : c'est une besogne qui va grand train. Pourvu que le sentiment de la solidarité soit dans la nombreuse famille de M. de Lesseps, ce qui reste d'isthmes est en péril. Mais quel concours de bonnes volontés suffira jamais pour supprimer l'action du milieu géographique? Abrégerez-vous la nuit des pôles? Atténuerez-vous l'ardeur du soleil à l'équateur? Donnerez-vous à toute la terre la même capacité de produire? Ferez-vous moins vigoureux le bras du Poméranien, qui arrache sa nourriture à la terre, moins mou celui de l'Indien, que la nature fait sobre et qu'en même temps elle accable de ses dons? Ferez-vous que la terre nourricière ne donne pas le plus à ceux qui ont besoin du moins? Cette éternelle différence des milieux, l'homme ne la supprimera jamais. Or, tant qu'il y aura des différences, il y aura des différends. Tant qu'il y aura des différends, il y aura la guerre.

D'ailleurs, cette universelle fusion dans une humanité idéale est-elle désirable? Il est permis d'en douter. Pour l'affirmer, il faudrait pouvoir dresser le bilan des pertes et celui des profits qui en résulteraient. Le développement de la solidarité internationale amène une sorte de fusion. Les avantages sont visibles, mais aussi les inconvénients. Les importations intellectuelles et morales sont souvent dangereuses parce que l'objet importé se dénature. Nous avons la

singulière habitude, quand nous empruntons un mot à la langue allemande, par exemple, de le déprécier. Le mot du genre noble qui désigne chez nos voisins le cheval est appliqué chez nous au mauvais cheval. De même, tel produit allemand se gâte dans nos mains ; tel produit français dans les mains allemandes. Quels tristes effets n'a pas produits l'imitation de nos classiques en Allemagne !

Le plus grand danger de l'imitation internationale, c'est d'affaiblir le génie de l'imitateur. La conservation des génies nationaux est au moins utile et désirable. Plus ils sont originaux, plus ils sont forts. Plus ils sont forts, plus ils servent. Ces individus de l'humanité, qui sont les nations, sont plus actifs pour le bien de l'humanité que ne le serait l'humanité elle-même, après qu'elle aurait absorbé les individus. On travaille pour tous les hommes, alors qu'on croit ne travailler que pour son pays. Moins on est cosmopolite, plus on aide au progrès général du monde. C'est ainsi que se fait, dans une région haute, la conciliation du patriotisme et de l'amour de l'humanité [1].

Tant que l'humanité sera divisée en nations, résignons-nous donc à la guerre, mais j'ajouterai : consolons-nous, car la guerre n'est pas un mal sans compensation. M. Marion, à qui aucune objection n'a échappé, discute la question. Il sait bien que la suppression de la guerre supprimerait quelques-unes de « ces hautes manifestations de notre énergie », source de nos joies « les plus vives et les plus nobles ». Il propose de les remplacer par d'autres : il parle des contrées lointaines à explorer, des hôpitaux à visiter... Est-ce bien l'équivalent de la guerre? Ne nous faisons pas de ces illusions. Le danger du voyage et de la visite à l'hôpital est problématique : celui du champ de bataille est certain. Rien de plus précis, d'un contour mieux déterminé, que le trou de la balle ou la brèche du sabre. D'ailleurs tout le monde ne peut aller au pôle Nord ni visiter les hôpitaux. Tout le monde aujourd'hui, en France et en Allemagne du moins, fait la guerre. Heureusement, car la guerre est devenue un moyen d'éducation nationale.

Il faut, dans les temps heureux où nous vivons, quand la richesse est multipliée et l'aisance presque partout; quand le paysan arrache le chaume de son toit pour y clouer l'ardoise, quand son lit s'amollit, quand sa remise abrite la voiture qui le conduit au marché où allait son grand-père, la hotte sur le dos ; il faut, quand ces commodités de toutes sortes facilitent et affaissent la vie, qu'il y ait dans

1. M. Marion se défend, il est vrai, d'être cosmopolite (p. 329 en note). Il rêve et souhaite plus qu'il ne le prédit cette humanité idéale ; mais, malgré lui, il laisse voir qu'il la croit possible, si nous la voulons. Il parle souvent au *conditionnel*, mais il laisse aussi échapper des *futurs*. Voyez cette note.

l'existence de chacun ce moment où il couche sur la dure et rompt ses épaules au poids du sac et du fusil. Puis, le monde politique se transforme ; la hiérarchie de naissance et de droit divin cède partout plus ou moins rapidement la place à la hiérarchie du mérite : l'électeur est juge de ce mérite ; l'homme placé au bas de la hiérarchie sait que cette hiérarchie relève de lui, procède de sa volonté ; à l'antique respect, sans conditions, dont le temps est absolument passé, a succédé un respect conditionnel, à échéances renouvelables; personne ne commande plus de haut, en vertu d'un droit inné, par conséquent supérieur au consentement; le père de famille lui-même, moins armé par la loi et désarmé par les mœurs, adoucit la voix en parlant à l'enfant rebelle : c'est pour cela qu'il faut que tout citoyen entende au moins pendant quelques mois de sa jeunesse la voix brève et dure d'un sergent. Le progrès de la richesse et des institutions démocratiques rend donc nécessaire le régime militaire qui enseigne à tous la discipline et fait présent à tous les yeux un grand devoir qui exige de grands sacrifices. Prendre le jeune homme, au moment où il devient homme, l'arracher à l'étude ou bien au travail, à la vie heureuse ou à la vie pénible ; réunir dans la caserne toutes ces existences diverses, et, quand il le faut, les jeter ensemble sur le champ de bataille, pour défendre l'honneur et la patrie, n'est-ce pas le seul moyen qui nous reste de faire sentir à tous qu'on n'est pas seulement sur terre pour y vivre à sa guise? Et, pour conclure, quelle leçon de solidarité !

C'est assez faire l'éloge de la guerre. Il ne faudrait pas répondre au paradoxe de la paix perpétuelle par le paradoxe de la beauté de la guerre. Je reviens au livre de la solidarité morale. Je fais remarquer en terminant que ce livre de la solidarité conclut par la suppression d'une foule de solidarités. C'est la solidarité que je défends contre M. Henri Marion.

Je suis de son avis plus que lui-même, et je m'étonne qu'il soit arrivé à cette conclusion singulière. Ne serait-ce pas parce qu'il a pris pour objet de son étude un individu privilégié, placé dans un des milieux où l'homme est le plus libre? Il le conduit en passant par une nation abstraite à une humanité idéale. Naturellement, il ne trouve pas d'obstacles en chemin. Pourtant les obstacles sont là, et l'historien, qui les voit, doit les montrer au philosophe.

On comprendra, j'espère, cette intervention d'un historien en une matière philosophique. Les historiens et les philosophes de ce temps-ci sont faits pour s'entendre et s'entr'aider. Les uns et les autres sont affranchis du joug de la théologie, positive ou naturelle, source de tant de théories qui ont si longtemps dispensé historiens ou philo-

sophes d'étudier en eux-mêmes les faits qui sont la matière de l'histoire et de la philosophie. En bien des points, l'accord entre le philosophe et l'historien est tel que les deux personnes se confondent. Supposez un philosophe qui étudie l'âme humaine dans le développement chronologique : il fait œuvre de psychologue et d'historien. Pourquoi de pareilles études ne sont pas tentées, je ne saurais le dire : quelle lumière en sortirait !

Une plume plus compétente discutera la valeur philosophique du livre de M. Marion. Mais je donnerais une bien fausse opinion de mon jugement, si je m'en tenais à ces critiques. La lecture de ce livre m'a charmé. Comprendre tout un livre de philosophie, c'est un grand charme dont les philosophes semblent vouloir déshabituer les profanes. Pourtant, lorsque nous ne comprenons pas un philosophe, nous ne nous résignons pas à croire que ce soit notre faute à nous seuls. C'est un grand charme encore de profiter, sans effort, d'une érudition vaste, fruit d'une lecture immense ; de repasser des choses que l'on sait et d'y trouver du nouveau, tant elles sont présentées avec art ; de se laisser guider par un esprit élevé, sincère et libre ; car M. Marion pense librement, dans l'acception vraie du mot, qui n'est pas l'acception habituelle. Ce que le vulgaire entend par un libre penseur, c'est un homme qui pense, si je puis dire, contre toute autorité qui lui déplaît. Pas de pires esclaves ni de pires tyrans que ces libres penseurs. Ils ne comprennent rien aux forces historiques : ils les nient, et, pour cela, se font souvent écraser par elles. M. Marion ne pense pas contre les gouvernements ni contre les religions : il pense *sur* les religions et les gouvernements. Ce n'est pas le moindre des éloges qu'on lui doit et entre lesquels on est embarrassé de choisir. Il me faut dire encore, bien qu'on se soit beaucoup servi de cette forme d'éloge, que ce livre est bienfaisant. L'auteur y garde, jusqu'à cette conclusion fâcheuse, une modération exquise ; il trouve toutes les objections ; il se garde de l'absolu, ce grand écueil. Cette façon de défendre la liberté, en en faisant voir toutes les limites, est la vraie. On aime d'autant plus ce qui nous reste, on le voit plus nettement. On est mieux disposé à en user pour le bien.

ERNEST LAVISSE.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

H. Marion. — De la solidarité morale. — *Essai de psychologie appliquée.* — Paris, Germer Baillière. 1880.

« De quelque façon que l'on puisse, en métaphysique, se représenter le libre arbitre, les manifestations en sont, dans les actions humaines, déterminées, comme tout autre phénomène naturel, par les lois générales de la nature. » Ces paroles de Kant, qui servent d'épigraphe au livre dont nous rendons compte, indiquent, nous dit l'auteur, mieux que toute autre, l'esprit de cette étude.

C'est en effet l'éternel problème du libre arbitre qui a attiré l'attention de M. Marion. Seulement, au lieu de reprendre les arguments débattus depuis tant de siècles par tant de métaphysiciens, au lieu de s'aventurer dans le labyrinthe où tant d'autres avant lui se sont perdus, M. Marion s'attache à un côté de la question que les philosophes ont négligé jusqu'ici, quoiqu'ils en aient souvent compris et indiqué l'importance.

Entre les déterministes et les partisans du libre arbitre, adversaires d'ailleurs irréconciliables, il y a une proposition qui est mutuellement accordée : c'est que les actions humaines dépendent en quelque mesure (c'est en cherchant à fixer cette mesure qu'on se divise) de certaines influences ou lois générales. Bien peu de philosophes, si même il y en a, parmi les spiritualistes les plus décidés, ont regardé l'homme comme maître absolument et sans réserve de ses actions et ont cru que la liberté ne connaît pas d'obstacle. La plupart savent qu'elle est limitée et parfois même impuissante. Mais, précisément parce qu'on est d'accord sur ce point, personne n'en parle. Les déterministes se taisent, parce que, comme il arrive toujours, ils se soucient bien moins de ce qu'on leur accorde que de ce qu'on leur refuse. Ils veulent tout, ou rien : il s'agit bien moins pour eux de montrer les causes qui limitent la liberté que d'établir qu'il n'y a point de liberté. Les partisans du libre arbitre sont muets, parce que, après tout, ce n'est pas leur affaire de développer les thèses de leurs adversaires, et qu'ils ont une tâche plus urgente. Quand on est retranché dans un coin de terre qu'il faut défendre pied à pied contre les incursions d'adversaires toujours pressants, on n'a guère le loisir de se promener en pays ennemi et de décrire ce qui s'y trouve. Aussi les partisans du libre arbitre se

contentent-ils pour l'ordinaire de dire en gros que le tempérament, l'éducation, les habitudes ont une influence sur les actions humaines, mais sans détruire la liberté. Savoir quelles sont ces influences, les étudier de près, c'est un travail qu'ils laissent à d'autres.

Sur ce territoire où personne ne va, peut-être parce qu'il n'y a point là de coups brillants à donner ou à recevoir, M. Marion, qui est d'humeur pacifique, s'est tranquillement avancé. Il commence par déposer la liberté en lieu sûr dans l'introduction de son livre ; puis il part en reconnaissance dans le pays ennemi. Ennemi est trop dire : M. Marion n'a pas de haine. C'est un esprit curieux, non point indifférent, mais avant tout sincère et avide de vérité. La conscience rassurée par son introduction, il est fort à l'aise pour énumérer avec sang-froid, analyser avec complaisance toutes les forces qui restreignent la liberté. Ce partisan du libre arbitre est le géographe, le statisticien du déterminisme. Ce n'est pas que M. Marion n'ait d'abord embrassé le parti de la liberté que pour avoir le droit dans la suite de la traiter plus durement et de lui retirer en détail ce qu'il lui a auparavant accordé. Il reste fidèle à ses engagements, et ne manque pas une occasion de rappeler ce qu'il a dit et ce qu'il croit. La liberté est à la place d'honneur dans l'introduction : elle n'y est point délaissée. Elle règne dans l'introduction et gouverne dans le livre. Mais, d'un autre côté, l'auteur, et c'est là l'originalité de sa tâche, est amené à faire très large la part du déterminisme. Les déterministes auraient de quoi être satisfaits, et on pourrait espérer de la tentative de M. Marion une réconciliation souhaitable, si l'on ne connaissait de reste leur humeur exclusive et intransigeante, ou, si l'on préfère, l'âpre logique qui ne leur permet pas de s'arrêter tant qu'il reste quelque chose hors de leurs prises, et les oblige à croire qu'ils n'ont rien, s'ils n'ont tout. Quant aux esprits modérés qui ne sont pas engagés à fond dans un système, il s'en trouvera peut-être quelques-uns pour admettre que la liberté, qu'il est, après tout, bien difficile de nier, et dont le fantôme, si c'en est un, est bien gênant, n'est plus un si grand obstacle quand on l'envisage de ce biais ; ils penseront que la thèse de M. Marion a au moins le mérite de ne laisser de côté aucun des faits qu'il s'agit d'expliquer, et qu'elle a des chances d'être la plus vraie, étant la plus compréhensive.

Il est aisé de comprendre à présent le titre, un peu étrange au premier abord, que l'auteur a donné à son livre. La *solidarité*, c'est le déterminisme : on peut dire des actions humaines qu'elles sont solidaires, c'est-à-dire qu'elles dépendent les unes des autres et forment un tout bien lié, *solidum quid*, comme on dit que les membres d'une société sont solidaires quand chacun répond pour les autres d'une dette commune, comme on dit que les organes d'un corps vivant sont physiologiquement solidaires, ou les habitants d'une ville économiquement solidaires les uns des autres. A ceux qui persisteraient à trouver le mot bizarre ou trop éloigné du sens usuel, on pourrait demander de chercher et d'indiquer un terme plus convenable qui dise aussi briève-

ment ce que celui-ci veut faire entendre. A moins de pousser jusqu'à la puérilité l'horreur des mots nouveaux, il faut permettre aux philosophes, comme le demandait déjà Cicéron, d'employer des termes inusités pour désigner des idées sinon entièrement nouvelles, du moins peu remarquées et peu étudiées. D'ailleurs, il faut rendre à chacun ce qui lui appartient : c'est M. Renouvier [1] qui a le premier employé le mot *solidarité* en ce sens, et M. Marion saisit cette occasion de reconnaître que c'est la lecture de ce profond moraliste qui a inspiré son travail, et qu'il lui doit beaucoup.

Le livre s'ouvre par une introduction où l'auteur établit d'abord que la moralité ne réside pas seulement, comme l'ont soutenu des moralistes trop exclusifs, dans l'intention; mais aussi dans les actes. « La vraie et complète moralité se compose de bon vouloir et de bonnes actions, autrement dit de bonnes actions conscientes et voulues. » Bien faire et faire du bien sont choses que les philosophes, à l'exemple du sens commun, ne doivent pas séparer. Puis M. Marion examine les conditions de la moralité. Elles sont au nombre de deux : l'idée du devoir et la liberté. L'idée du devoir a été analysée par Kant d'une manière définitive. Tous les arguments de l'école empirique, les exemples empruntés aux enfants, les interminables défilés de sauvages qui viennent déposer tour à tour à leur manière, si on les examine de près et si on les interprète rigoureusement, ne sauraient ébranler les conclusions de l'école critique ; le concept d'obligation est irréductible. Si la matière du devoir a varié, la forme n'a pas changé : cela suffit à la thèse kantienne.

Quant au problème du libre arbitre, M. Marion ne songe pas plus à l'éluder qu'à l'épuiser. A vrai dire, il ne pense pas que la liberté puisse être démontrée : même la science semble exiger le déterminisme universel. Mais d'autre part, si tout est réellement déterminé, comment comprendre l'apparition de l'idée de liberté et le sentiment si général et si puissant que les hommes ont de leur indépendance? De plus, s'il est impossible de prouver la liberté, il n'est pas moins impossible de démontrer le fatalisme : c'est un point que M. Marion indique trop brièvement peut-être. Enfin il faut que la liberté soit réelle, parce que, comme l'a montré Kant, elle est impliquée dans le concept d'obligation : voilà une raison décisive. Fallût-il choisir entre la nécessité et la liberté, entre la morale et la science, M. Marion « renoncerait plus volontiers à la nécessité qu'à la liberté, parce que la morale prime la science. » Mais on n'est point réduit à une extrémité si désespérée. On peut concevoir comment, au milieu des lois immuables de la nature, il y a place pour le jeu de la liberté. Avec quelques-uns des penseurs de ce temps, MM. Renouvier, E. Boutroux, Naville, l'auteur est porté

1. *Essais de critique générale*, Ve Essai, *Introduction à la philosophie analytique de l'histoire*.

à croire « qu'il y a de la contingence à tous les degrés de l'échelle des êtres, et quelque liberté au sein même du mécanisme de la nature. » Il reste sans doute des difficultés; mais quel système n'en a point? En résumé, la dialectique la plus serrée ne nous ôte pas le droit de croire à la liberté ; d'autre part, la raison pratique nous en fait un devoir. Cela suffit. C'est un postulat, et il ne faut pas se leurrer soi-même en croyant l'avoir démontré ; mais, après tout, les mathématiques ne reposent-elles par sur des postulats?

Ces principes posés, M. Marion consacre la première partie de son livre à l'étude de la solidarité individuelle ; la seconde, à l'étude de la solidarité sociale. Sous le nom de solidarité individuelle, il désigne le système fort complexe, le réseau très enchevêtré de ces circonstances particulières à chaque individu, qui le caractérisent en propre, le font ce qu'il est, et constituent, si l'on peut dire, son idiosyncrasie morale : tels sont l'hérédité, le milieu physique et les conditions économiques, l'éducation et les habitudes.

Toutes ces influences, l'auteur les passe successivement en revue. Il prend l'enfant à sa naissance et montre comment, dès le début de la vie, il apporte en germe, outre les facultés essentielles de l'âme humaine, une complexion morale particulière, qui fera son individualité. L'hérédité morale, l'innéité sont ainsi les premiers facteurs du caractère. Peut-être une science plus avancée que la nôtre parviendra-t-elle un jour à déterminer exactement le rôle de l'hérédité ; dès à présent, il semble incontestable que l'imagination, la mémoire, la puissance de réfléchir, la sensibilité en subissent surtout l'influence, et il est facile de voir combien la vie morale dépend de ces facultés, surtout des deux dernières.

Bientôt cependant à ces données tout internes s'ajoutent d'autres circonstances extérieures; il faut considérer avant tout le milieu physique. Si la vertu est de tous les temps et de tous les climats, on ne niera pas que certaines vertus, la tempérance par exemple, soient plus faciles à pratiquer dans les pays chauds que dans ceux du Nord. Les conditions économiques ont aussi leur importance : on ne saurait exagérer celle de l'éducation première. N'est-ce pas aller bien loin pourtant, et trop loin, que de soutenir, comme le fait un auteur, M. de Frarière, que ce n'est pas seulement au berceau que doit commencer l'éducation, mais avant la naissance, tout aussitôt après la conception? Il faut se garder en un sujet si peu connu de toute affirmation prématurée ; mais il n'est pas impossible *à priori* que l'enfant, participant si étroitement pendant la gestation à la vie de sa mère, reçoive le contre-coup des impressions fortes qu'elle éprouve. Mais c'est aux physiologistes de se prononcer sur ce point : tant qu'ils ne l'auront pas fait, il y aura quelque témérité à parler de l'éducation intra-utérine. Par prudence cependant, M. Marion donne aux jeunes mères le sage conseil « de redoubler de vigilance morale, comme si le fruit qu'elles portent devait bénéficier des mérites qu'elles se donnent, ou au con-

traire porter la marque et subir la peine des désordres qu'elles se permettent. »

En tout cas, et c'est un point sur lequel M. Marion prend parti avec énergie, l'éducation doit commencer dès le berceau. Quelle n'est pas à ses yeux l'importance de la nourrice! On croirait, à l'entendre, que toute vertu et toute sagesse doivent à la lettre être sucées avec le lait. Ce n'est pas à dire que le lait d'une nourrice capricieuse ou méchante façonne à cette déplaisante image l'enfant qui s'en nourrit; il ne suffira pas non plus de prendre du lait de chèvre pour être mobile et pétulant, ou du lait de vache pour acquérir patience et douceur. Mais c'est la nourrice qui forme les premières associations d'idées de l'enfant; elle lui donne ou lui laisse prendre ses premières et plus profondes habitudes : « Voilà la principale raison pourquoi c'est un devoir aux mères de nourrir elles-mêmes leurs enfants. » L'éducation ne doit pas avoir uniquement pour but, comme l'ont soutenu plusieurs théoriciens, entre autres A. Bain, l'instruction ou le développement de l'intelligence. Les habitudes du cœur, celles de la conduite, ont autant d'importance que celles de l'esprit, car l'homme vaut par le caractère encore plus que par l'esprit; or ces habitudes, c'est au début de la vie qu'on les contracte, si on a le bonheur d'être soumis à une surveillance à la fois ferme et douce. M. Marion se prononce énergiquement, littéralement pour l'éducation dès la mamelle et par la nourrice : c'est une des questions qui lui tiennent le plus au cœur.

Une fois formé, c'est par l'habitude que se développe le caractère : ici plus que partout ailleurs éclate la dépendance intime et réciproque des parties d'une même vie : c'est l'habitude qui serre peu à peu, mais invinciblement, les mailles de la solidarité. Dans le monde de la sensibilité comme dans le monde physique, rien ne se perd. Avoir agi est une présomption pour agir encore : avoir voulu est une présomption pour vouloir encore. Il y a solidarité entre les actes, solidarité entre les intentions, puis solidarité mutuelle entre les actes et les intentions : c'est une action réciproque à laquelle rien n'échappe, un mécanisme d'une fatalité absolue, dont il dépend de nous de faire usage pour le bien ou pour le mal, mais qui, une fois mis en mouvement, ne s'arrête plus et ne se modifie plus de lui-même. La nature n'est pas nécessairement hostile à la volonté; elle ne lui est pas non plus, et de prime abord, favorable. Elle la laisse venir et l'attend à l'œuvre; elle sera pour la volonté ce que la volonté voudra qu'elle soit, amie ou ennemie, à son gré, mais pour toujours. « De même que le cavalier gâte le meilleur cheval par ses négligences et par ses fautes, tandis qu'il assouplit le plus rétif à force de vigilance et de fermeté, ainsi la volonté, grâce à la loi de l'habitude, est aussi assurée de trouver dans la nature un auxiliaire de ses bons efforts qu'un complice de ses défaillances. »

Cependant, si solide que soit la chaîne de l'habitude, il y a dans la vie des moments où elle se desserre; époques capitales, crises décisives, où l'âme prend un pli qu'elle ne perdra plus : tels sont l'époque

de la puberté, le choix du métier, le mariage. Il serait superflu d'insister ici sur l'importance des engagements que l'homme contracte vis-à-vis de lui-même et des autres. M. Marion l'a fort bien montrée. On regrette seulement qu'il prenne tant au sérieux les conclusions de la statistique touchant l'influence du mariage sur la criminalité et même sur la mortalité. A-t-il oublié la pénétrante critique à laquelle M. Herbert Spencer, dans l'*Introduction à la science sociale*, a soumis cette prétendue démonstration, et le vice de raisonnement qu'il y a relevé?

Il faut maintenant replacer l'individu dans l'état social, ce qui est sa vraie condition, et examiner les diverses influences dont il subit le contre-coup : tel est l'objet de la seconde partie.

Sympathie, imitation, contagion morale, opinion et coutume, voilà les phénomènes sociaux par excellence; voilà aussi les liens secrets de la *solidarité sociale*. Il faut y ajouter les phénomènes de *réaction* qui en apparence viennent rompre la solidarité, mais au fond la complètent. Nous ne saurions suivre ici M. Marion dans l'étude qu'il fait de ces diverses influences ; il convient du moins de signaler, comme un des plus achevés du livre, le chapitre sur la sympathie et ses différentes formes, l'amitié, l'amour, l'admiration. On ne peut guère analyser, il faut citer : « Une transfiguration totale, bien souvent décrite, accompagne l'amour naissant. On se sent plus homme, et l'on veut devenir meilleur; on se respecte; on est généreux, vaillant, plein d'aspirations élevées, capable d'entreprendre ce qu'on n'eût point osé auparavant et de faire l'impossible. Que cet amour consacré porte ses fruits naturels et légitimes, il peut, en se modifiant, mais en ne perdant de sa première fougue que pour gagner en profondeur et en sérénité, non seulement enchanter la vie entière, mais l'ennoblir. C'est là une force morale inestimable, qui rend faciles presque toutes les vertus et préserve de presque toutes les chutes. Mais quel délabrement moral produit en revanche l'amour exaspéré, endolori, traversé, fait d'espérances et de plaisirs immodérés, avec des alternatives de désolation et de complète détresse! Dans les phases heureuses d'une telle passion, c'est l'oubli de toute règle et de tout devoir, une exaltation sans laquelle on sera tour à tour, et presque indifféremment, sublime ou criminel : sublime sans mérite, criminel sans scrupules..... » On trouve souvent chez M. Marion des vues délicates et ingénieuses d'une moralité toujours élevée, exprimées en un style net et brillant : « Ceux qui ont de nous une bonne opinion, que nous avons à cœur de ne pas démentir, exercent sur nous une sorte de tutelle morale. Rien n'étant plus doux que d'inspirer une estime chaleureuse, rien ne semble pis que de la perdre. Elle nous garde donc des chutes en nous rendant vigilants; ceux qui nous l'accordent veillent sur nous sans y penser. Si même ils nous jugent d'abord trop bien, c'est souvent le meilleur moyen de nous élever au niveau où ils nous mettent par anticipation. Un homme d'un naturel un peu généreux, à qui l'on fait ainsi crédit, tient à être ce qu'on le croit : c'est comme un engagement pris auquel

il rougirait de manquer. Voilà pourquoi il faut le moins possible humilier les gens à leurs propres yeux. On leur fait plus de bien lorsque, sans trop paraître leur complaisant ou leur dupe, on peut ne point prendre acte de leur déchéance, et surtout n'en pas faire éclat. Admettre facilement la chute d'autrui, la proclamer étourdiment est un double manque de charité. C'est un plaisir misérable, qu'on ne peut se donner sans aggraver le mal qu'on feint de déplorer, car une faiblesse morale sur laquelle on jette un voile est souvent réparable; celle dont on triomphe bruyamment ne l'est jamais. »

Faire ce que nous voyons faire, et imiter, sans le savoir ou en le sachant, les actions qui s'accomplissent sous nos yeux, partager les émotions des autres, et en subir la subtile et inévitable contagion, penser comme on pense autour de nous, suivre la coutume, et nous défier, d'instinct ou par principe, de tout ce qui est nouveau, inusité, original, voilà ce que M. Marion appelle les formes diffuses de la sympathie. Et qui pourrait dire, à entrer dans le détail, combien de nos actions, parmi celles que nous regardons comme les plus spontanées et le plus authentiquement nôtres, sont inspirées ou provoquées par des motifs de ce genre! Les idées qne nous respirons, comme on dit, avec l'air qui nous entoure, les diverses manières de voir les choses, de penser, de sentir, de parler, que nous empruntons à ceux avec qui nous vivons, se confondent avec nos dispositions personnelles; l'examen le plus consciencieux ne nous permet plus de distinguer les manières d'être adventices de ce qui est à nous. Elles sont vraiment nous-mêmes, et il y a ainsi une moitié de nous-mêmes qui n'est pas à nous. Un homme, quoi qu'il fasse, est toujours de son temps et de son pays; il en porte la marque, qu'il ignore, mais que d'autres peuvent reconnaître ; ceux qui dépassent le plus leurs contemporains, les hommes de génie, leur ressemblent toujours, à tout prendre, plus qu'ils n'en diffèrent.

Et pourtant, si puissantes que soient ces influences, si irrésistiblement qu'elles pénètrent et s'infiltrent dans les cœurs, elles ne sont pas seules; car, si elles l'étaient, tous les hommes seraient comme des médailles frappées à la même effigie; l'humanité serait immobile, et dans cet équilibre de toutes les pensées et de toutes les croyances il ne saurait plus être question de progrès. A vrai dire, on a vu ce triomphe de la solidarité chez quelques peuples, et on sait quelle a été en certains pays et à certaines époques l'influence de la tradition et de la routine. Heureusement, il y a d'autres forces qui réagissent contre ces causes d'immobilité. L'antipathie, l'émulation, la haine en corrigent les excès; l'esprit de contradiction, le besoin de changement, le désir du mieux, surtout les initiatives et les hardiesses du génie, empêchent l'équilibre de l'établir. Peut-être M. Marion a-t-il passé un peu trop rapidement sur cette partie de son sujet; c'est ici surtout qu'on voit à l'œuvre la liberté, et il valait la peine de le montrer autrement que par une brève indication. Il y a une originalité morale, qui peut être con-

tenue ou comprimée, mais toujours réelle et aussi certaine que la ressemblance des hommes entre eux. Comment le déterminisme explique-t-il l'apparition, l'explosion, au sein de toutes les influences si bien décrites par M. Marion, qui ne demandent qu'à tout fixer, tout immobiliser, tout stériliser, de cet élément irréductible et indomptable qui naît à point quelquefois pour troubler leur œuvre, qui déjoue tous les calculs, déconcerte toutes les prévisions, qui empêche le monde de s'endormir et s'appelle, dans l'homme la liberté, dans l'humanité le progrès ?

On peut encore considérer la solidarité dans des groupes plus restreints que la société en général : la famille, l'Etat, l'Eglise. M. Marion cite à ce propos les admirables pages où Stuart Mill, après avoir distingué parmi les caractères deux sortes de types, « le type actif et le type passif, celui qui lutte contre les maux et celui qui les supporte, celui qui se plie aux circonstances et celui qui entreprend de les faire plier, » établit d'une manière si éloquente et si nette la supériorité du gouvernement populaire sur le gouvernement d'un seul.

La solidarité internationale et la solidarité historique sont les formes les plus générales de la grande loi que M. Marion a voulu étudier. De la première, on ne peut malheureusement pas encore dire grand'chose ; cependant les conventions destinées à atténuer les horreurs de la guerre, les traités d'extradition, les congrès d'ordre économique ou scientifique, les conventions de toute nature, nous donnent déjà une idée des liens étroits qui un jour sans doute uniront les nations entre elles.

Voici une formule qui résume tout le travail que nous examinons : « Si nous valons quelque chose, nous n'en avons pas tout le mérite ; si nous valons trop peu, la faute n'en est pas à nous seuls. » M. Marion ne craint pas que quelques-uns ne trouvent là une excuse du mal qu'ils font ; ce sophisme ne tromperait personne, encore moins celui qui le ferait. Il en conclut plutôt que nous devrions avoir toujours cette loi présente à l'esprit, et songer que la destinée de ceux qui viendront après nous, en une certaine mesure, dépend de nous. « Ce serait faire beaucoup pour l'amélioration de l'espèce humaine que de travailler à élucider, puis à répandre cette vérité que nos fautes et nos vices compromettent nos enfants, et sont pour eux semences de hontes et de maux, tandis qu'ils profiteront de nos mérites et vaudront mieux que nous avec moins de peine, si nous prenons la peine de valoir un peu. »

Une autre conséquence, non moins importante, est relative à la loi du progrès. Le progrès, quoi qu'en disent quelques esprits naïfs ou superficiels, ne se fait pas fatalement et sans nous : il est réel, mais contingent ; il est ce que le fait la solidarité. Il faut se défendre également d'un pessimisme désolant et d'un optimisme illusoire. « Notre espèce n'est vouée ni au bien ni au mal nécessairement : elle est ce qu'elle se fait ; elle aura le sort qu'elle méritera. »

Voilà comment M. Marion a rempli la tâche qu'il s'était proposée. Peut-être n'a-t-il pas tout dit; il serait téméraire d'assurer qu'il a passé en revue, sans en omettre aucune, toutes les causes qui lient les actions humaines. Mais sur aucun sujet, et sur celui-ci moins que sur tout autre, on ne peut et on ne doit tout dire. Il suffit que M. Marion ait dit les choses essentielles et les ait bien dites.

Un reproche plus fondé qu'on pourrait lui adresser, c'est de ne pas s'être assez défendu d'une équivoque, fort naturelle il est vrai, qui plane sur tout le livre. Le mot *moralité* a dans notre langue deux sens : il désigne tantôt les mœurs en général, bonnes ou mauvaises; tantôt et plus souvent peut-être, on l'emploie pour marquer la conformité à la loi morale ; nos oreilles s'étonneraient d'entendre parler de mauvaise moralité, quoique dans le premier sens du mot cette expression fût parfaitement correcte. Il faut rendre cette justice à M. Marion qu'à plusieurs reprises il a soin d'indiquer qu'il prend le mot de moralité dans le premier sens : la solidarité sert indifféremment le vice et la vertu. Mais, s'il en est ainsi, à quoi bon la longue étude du début, destinée à montrer que la moralité ne réside pas seulement dans l'intention, mais dans l'union de l'intention et de l'acte? Il s'agit bien évidemment là, et en plusieurs autres passages, de la moralité entendue dans le second sens. Il est vrai que M. Marion a montré, et c'est là une des vues ingénieuses et profondes de sa thèse, ce qu'on pourrait appeler la réaction de l'acte sur l'intention. La conduite habituelle, même quand elle ne provient pas elle-même d'intentions et de sentiments conscients, engendre des intentions, des sentiments, tout un état moral correspondant aux actes accomplis. On est amené à vouloir faire, à justifier, à *maximer*, suivant un mot de M. Renouvier, ce qu'on a d'abord et souvent fait sans volonté expresse et sans maxime. Mais malgré tout, nous semble-t-il, les deux points de vue, celui de la moralité indifférente, c'est-à-dire des mœurs bonnes ou mauvaises, et celui de la moralité régulière, deux choses qui peuvent avoir des rapports, mais sont en elles-mêmes fort distinctes, auraient gagné à être plus nettement et plus résolument séparés.

Faute d'avoir observé cette distinction, M. Marion s'est parfois laissé entraîner hors de son sujet. Chaque fois qu'il a montré que la solidarité peut servir à perpétuer le mal, toujours préoccupé et comme obsédé de l'idée de la bonne moralité, il se hâte d'ajouter qu'à tout prendre elle a fait plus de bien que de mal : de là un optimisme un peu irritant, qui fait penser à Voltaire autant qu'à Leibnitz. Nulle part ce défaut n'est plus sensible que dans le chapitre sur la solidarité religieuse. M. Marion affirme avec une tranquille confiance que toute religion, par cela seul qu'elle est une religion, a fait plus de bien que de mal. On ne voudrait pas se laisser aller ici à rien qui ressemble à de la déclamation ; mais comment, en lisant cette théorie, ne pas penser à tant de religions de fer et de sang, aux sacrifices humains qu'elles réclamaient, aux pratiques ineptes de tant de dévots, à la stagnation mor-

telle à laquelle tant de cultes ont condamné temporairement ou pour toujours l'esprit des hommes? La question demande à être examinée, et non tranchée. Bentham et Grote ont aussi parlé de cette solidarité, et tout autrement. Au surplus, ce n'est pas à M. Marion de l'examiner : il sort de son sujet. On nous parle de solidarité ; nous voulons savoir en quoi elle consiste ; nous n'avons que faire de chercher si elle est utile ou nuisible ; c'est une autre question, qui viendra après, si l'on veut, mais qu'il ne faut pas mêler à la première. Et puis l'auteur dit à la fin qu'il ne faut être ni optimiste ni pessimiste, que le bien et le mal sont également possibles. A l'en croire ici, la solidarité, par sa vertu intrinsèque, comme loi de nature, a produit et a dû produire plus de bien que de mal. Comment concilier tout cela? Pourquoi l'optimisme du passé ne vaut-il pas pour l'avenir? Pourquoi, si l'avenir est contingent, donner à entendre que le passé ne l'a pas été?

Mais nous touchons ici à ce qui est le fond même de l'ouvrage, à ce qui en est le trait caractéristique. M. Marion est un moraliste, et son livre est un livre de morale. Il ne faut pas lui demander l'intrépidité du savant ou du métaphysicien qui va droit devant lui, qui ne voit les choses qu'avec ses yeux ou son esprit, et les dit telles qu'il les voit. M. Marion n'a pas ce froid désintéressement : c'est une idée, un sentiment moral et humanitaire qui l'inspire; son livre est l'œuvre de son cœur autant que de son esprit. Il s'agit moins pour lui de trouver des vérités nouvelles que d'être utile, de travailler au bien de l'humanité; comment donc s'étonner que, cherchant le bien partout, il l'ait vu parfois là où il n'est pas? En réalité donc, il n'est jamais mieux dans son sujet qu'au moment ou il a l'air d'en sortir. Il faut prendre le livre tel qu'il est; il n'a point d'ambition spéculative, ni de prétentions métaphysiques : même il est clair, et, voulant être utile, il est facile à lire ; il s'en tient uniquement à la psychologie et à la psychologie morale. Il a laissé de côté les formules abstraites et peu intelligibles où beaucoup de jeunes philosophes contemporains se sont, à ce qu'on dit, trop complus : il fait descendre la philosophie des nuages sur la terre; après tant de spéculations, il est opportun, selon lui, de songer à la pratique et à l'action :

Il y a plusieurs sortes de philosophes. Les uns montent sans vertige aux sources les plus élevées de l'être et de la pensée. S'il leur arrive d'oublier le lecteur haletant qui les suit et de parler un langage peu accessible, c'est moins à eux qu'il faut s'en prendre qu'aux difficultés du sujet. Au surplus, on les trouve, chaque fois qu'on a le courage de s'attacher à leurs pas, si bons guides et si sûrs, qu'on peut, pour le reste, les croire sur parole, si l'on n'est pas résolu aux mêmes efforts ou capable des mêmes élans. D'autres aiment les formules nettes et tranchantes; ils ont l'allure fière et décidée, la noble confiance de ceux qui se sentent assez maîtres de leur pensée pour l'imposer aux autres; ils frappent fort, parce qu'ils se sentent sûrs de frapper juste, leurs conclusions sont des injonctions, et leurs sentences ont des

formes d'oracles. D'autres enfin, et M. Marion est du nombre, se préoccupent surtout d'être d'accord avec ceux à qui ils s'adressent. Persuader leur plaît mieux que convaincre. Une psychologie fine et délicate, profonde quelquefois, mais toujours intéressante; des observations et des réflexions justes, que chacun accueille avec plaisir parce qu'il se croit, bien à tort, capable de les faire lui-même et qu'il se figure y reconnaître ses pensées de tous les jours; un naturel parfait; dans le style, le ton d'une conservation aimable et distinguée : voilà les qualités qu'ils recherchent et qu'ils atteignent. Tel était aussi le fondateur de la psychologie moderne, John Locke, auquel M. Marion a consacré, avant le livre qui nous occupe, une curieuse et pénétrante étude.

Il faut ajouter, nous l'avons dit, en ce qui concerne M. Marion, une grande élévation de sentiment, un souffle d'honnêteté et de conviction morale, qui, se répandant discrètement à travers tout le livre, en anime toutes les parties et lui donne, aux yeux du lecteur, un prix tout particulier.

VICTOR BROCHARD.

Zaborowski. — L'ORIGINE DU LANGAGE. 1 vol. in-18. Collection de la *Bibliothèque utile*. Germer Baillière. 1879.

Souhaitons à ce petit livre la bienvenue auprès du public; il le mérite vraiment par la netteté des idées, l'érudition saine et la sûreté de critique qu'on y remarque. Il était difficile de résumer avec plus de concision et d'à-propos les nombreux travaux que cette intéressante question a fait éclore de nos jours.

L'incohérence des méthodes employées pour résoudre ce problème, la légèreté des arguments *à priori* mis au service de solutions aventureuses, présentées comme définitives, ont découragé souvent beaucoup de bons esprits et éveillé leur défiance en pareille matière. Cette défiance aujourd'hui serait imméritée; elle doit être combattue. Une à une, les hypothèses vagues, fausses ou incomplètes, ont croulé. D'abord, et avant toutes les autres, la théorie de l'invention artificielle et mécanique du langage (Démocrite); puis la doctrine de l'institution divine (de Bonald); puis l'hypothèse d'une formation nécessaire et spontanée, en vertu d'une sorte d'instinct ou de faculté innée (thèse du *Cratyle*, Jouffroy, Renan, 1re théorie de Max Muller). L'étude historique des langues, de leurs développements, de leurs rapports de filiation ou de consanguinité, et de leurs différences ; l'observation comparée des races et des langues parlées au sein de chaque société, grande ou petite; les études faites sur l'acquisition du langage par les enfants; les matériaux amassés par les zoologistes touchant le langage des animaux, — ces recherches, toutes inspirées par l'esprit scientifique, ont fourni les

éléments essentiels du problème. De l'aveu des linguistes les plus circonspects, la solution est trouvée et démontrée.

La clef de la question est l'idée d'une évolution lente, progressive, infiniment variée et complexe du langage articulé, à partir des origines les plus modestes et des formes les plus voisines du langage des animaux supérieurs. C'est ce que M. Zaborowski appelle « l'explication naturaliste », dont Epicure, Lucrèce, Herder, de Brosses ont été les initiateurs. Mais ce qui n'était pour ces grands esprits qu'une intuition de génie est devenu de notre temps une vérité positive, grâce aux travaux de linguistes tels que Schleicher, Curtius, Bréal, Max Muller, Steinthal, et de zoologistes ou d'ethnographes comme Darwin, Jäger, Houzeau, Tylor, Lubbock.

Laissons de côté toute idée préconçue. L'analyse des langues littéraires a depuis longtemps ramené les vocables de ces langues à des éléments simples, générateurs de l'organisme phonétique : les racines. Il y en a quatre ou cinq cents à la base des vocabulaires les plus riches. On sait depuis les travaux de Guillaume Schlegel que ces éléments anatomiques du langage rationnel sont tantôt à l'état d'isolement (langues monosyllabiques), tantôt à l'état d'agglutination simple (l. polysynthétiques), tantôt enfin à l'état d'agglutination composée ou d'amalgamation (l. à flexion). Comparez l'intégration progressive des organismes, d'abord réduits à une simple juxtaposition de cellules ou même unicellulaires. Il s'est fait dans les langues aujourd'hui parlées un travail d'évolution, d'intégration et de différenciation semblable depuis l'apparition primordiale des racines.

Ces phonèmes monosyllabiques, centre de formation de tous les mots d'une langue, la linguistique, il y a vingt ans encore, n'osait les expliquer. Un savant autorisé les déclarait l'œuvre d'un instinct primitif de l'homme, instinct depuis longtemps atrophié et disparu. C'est ici que nous est venu en aide un auxiliaire précieux, la méthode comparative appliquée aux langues barbares, encore à l'état de nature. Dès les premiers pas faits dans cette voie, on s'aperçoit que s'arrêter aux racines, c'est faire comme un zoologiste qui s'arrêterait aux espèces actuellement constituées et les déclarerait nées miraculeusement du sol. La période évolutive parcourue par le langage depuis la fixation des racines n'est qu'un instant en comparaison de la période antécédente et préhistorique, ou phase de formation de ces mêmes racines. Grâce aux belles recherches de M. Michel Bréal [1], on doit tenir aujourd'hui pour certain que les quelques centaines de mots restitués de la langue mère indo-européenne ne sont point les éléments primitifs de cette langue dans leur pureté originelle, et qu'ils sont loin d'avoir donné, comme on l'a cru jusqu'alors, une valeur significative générale aux mots où ils entrent comme racines. Ces racines, issues d'appellatifs concrets, ont pris un sens abstrait en passant par la forme du verbe.

1. Voy. *Mélanges de mythologie et de linguistique*, Paris, 1878.

« Ainsi *sarp* était le nom du serpent avant de signifier ramper, etc. L'ordre de dérivation, suivi jusque-là, de racines abstraites de sens général à des mots de sens particulier et concret, est donc précisément l'inverse de ce qui a dû avoir lieu. » Suivant une heureuse expression du savant cité tout à l'heure, ces types phonétiques de la langue âryenne « sont, avec les mots grecs, latins ou sanscrits, à peu près dans le même rapport que les idées platoniciennes avec les objets du monde réel. » En second lieu, cette langue-mère elle-même, retrouvée par voie d'analyse, a subi, à des époques indéterminées pour nous, des modifications profondes; elle a emprunté des vocables à ses devancières ou à ses voisines. La preuve, c'est qu'on y constate « des doublets antérieurs à la séparation des idiomes, des formes jumelles qui sont la trace de dialectes antiques, germes de dialectes nouveaux. Elle-même est née d'un langage agglutinant, et le père de cet aïeul, le monosyllabisme primitif, pouvait être un frère du chinois. » Ces merveilleux résultats sont dus, M. Zaborowski nous l'apprend, « aux observations concordantes de tous les ethnographes sur les langues inférieures ». Avec combien de raison n'a-t-on pas assimilé aux sciences naturelles cette science d'un organisme intellectuel à fonctions progressivement intégrées et essentiellement modifiables!

« Les racines, arrachées de leurs nuages majestueux, déchues des grandeurs idéales dont on les entourait, ne nous laissent-elles pas maintenant clairement voir comment on peut arriver jusqu'à elles, en ne partant que des interjections et des sons imitatifs, comme le voulait M. Max Müller, pour que le problème fût résolu? » Il le sera en effet, si nous pouvons remonter du langage mimique ou émotionnel de l'homme au langage rationnel. Or c'est un fait que les mouvements du corps et du visage sont le moyen fondamental d'expression commun à l'homme et aux animaux voisins : le langage humain, si indépendant qu'il paraisse, est parti de là. L'emploi du geste chez les sociétés inférieures ou sauvages, l'importance que prend chez elles le jeu de la physionomie le prouvent bien. Les tribus sauvages du Brésil, les Tasmaniens, les Groënlandais, plusieurs tribus d'Indiens usent autant du langage d'action que du langage phonétique pour se faire comprendre. « Les Bushmans augmentent leur langage de tant de signes qu'ils ne sont pas intelligibles dans l'obscurité, et quand ils désirent causer la nuit ils sont obligés de se rassembler autour de leurs feux. Les Arapahos de l'Amérique septentrionale, selon Burton, possèdent un vocabulaire si incomplet, qu'ils peuvent à peine se comprendre dans l'obscurité. » En conséquence, et après un curieux énoncé des preuves, M. Zaborowski considère le langage d'action non seulement comme la base et le fondement de tous les autres moyens d'expression, mais comme leur complément fatal et nécessaire. Le lien naturel de ce langage, directement avec les sentiments et les pensées de l'homme, secondairement avec sa parole, lui paraît avec raison expliquer comment le langage se communique, s'interprète et se reproduit à cet étage infime de son dé-

veloppement. « L'homme sent sa parole avant de parler sa pensée, » faudrait-il dire, en modifiant un aphorisme célèbre. Et l'explication a une singulière importance : du moment où le mot n'a par origine aucune signification nécessaire et intelligible pour tous, le langage verbal a dû être précédé d'un langage immédiatement accessible et praticable à l'individu et à la communauté. Or la facilité d'entendre et d'employer le langage d'action vient de ce qu'il ne suppose à ses débuts aucun acte d'intelligence attentive et réfléchie : il est un fait de sensibilité réflexe chez qui l'emploie d'abord, et il agit par voie de sympathie communicative sur quiconque est à portée de le percevoir. Voyez l'enfant pleurer, rire, prendre un air étonné, attristé ou sérieux, selon la mine ou les gestes que vous lui faites. Voilà l'homme primitif, si voisin de l'animal. L'usage réfléchi ou délibéré des gestes, des cris et des sons articulés est postérieur; dans le principe, il est spontané et presque inconscient. « Un petit enfant fait comprendre ses besoins, dit Darwin, d'abord par des cris instinctifs, puis par des mots vagues inventés par lui-même, puis par d'autres plus précis imités de ceux qu'il entend, et ces derniers il les acquiert avec une vitesse merveilleuse. »

Avec une profonde intelligence du sujet, M. Zaborowski remarque que « l'expression de la physionomie et l'attitude du corps ne sont pas seulement des composantes indispensables du langage articulé; elles en sont aussi des déterminatrices... C'est pour ainsi dire l'état musculaire lui-même, visible, tangible et, comme on dit, parlant. La voix n'est qu'un produit et un résultat entièrement dépendant de cet état. » A ce propos, il n'est pas inutile d'observer qu'en fait les sons articulés ne sont point l'apanage exclusif de l'homme. Les oiseaux, les mammifères supérieurs, les batraciens ont leurs articulations sonores *à l'état d'ébauche*. Le bœuf, l'âne, le chien, le coucou, le coq, la tourterelle, le canard, n'ont-ils pas leurs émissions de voix articulées? On connaît le chant des grenouilles si bien traduit par Aristophane : βρέκεκεκὲξ κοὰξ κοάξ. Les indigènes et les colons de l'Amérique du Sud, qui ne connaissent point les noms techniques de l'ornithologie, désignent les oiseaux de leur pays par leurs cris ou leurs chants : Macaga (*Falco cachinnans*), Kouroupi (*Xanthornus Aurantius*), Caracara (*Polyborus Brasiliensis*). Des observateurs ingénieux ont pareillement essayé de transcrire le chant du rossignol, du hibou. L'homme n'a en privilège qu'une gamme de sons plus étendue, et encore cette gamme si riche à nos yeux est-elle en plusieurs cas singulièrement réduite. Témoin l'alphabet des Néo-Zélandais, dépourvu de douze consonnes usitées chez nous. De cet ensemble de faits patiemment amassés de divers côtés et dont nous ne donnons ici qu'une idée très incomplète, M. Zaborowski conclut judicieusement que l'homme a sur l'animal l'avantage de pouvoir étendre beaucoup plus loin, par l'exercice, l'habitude et l'imitation, le fonds d'ailleurs très pauvre de ses articulations phonétiques; que par ce moyen « il arrive à exprimer ses sentiments et à les communiquer non seulement aux individus de même espèce, mais encore

à des individus d'espèces différentes; » qu'enfin, avant l'emploi prédominant du langage verbal, il exprime ainsi et saisit lui-même des rudiments d'idées.

Dans un chapitre très instructif sur les « sons et bruits articulés de l'homme », M. Zaborowski explique, d'après les recherches de Kratzenstein, de Kempelen, de Willis et de Ch. Wheatstone, le mécanisme de la phonation chez l'homme. Cette étude, où l'on retrouvera la classification anatomo-physiologique des sons articulés présentée par le Dr Coudereau à la Société d'anthropologie de Paris, intéressera au plus haut degré le lecteur. Il nous est malheureusement impossible d'en donner un abrégé.

Le langage humain existe donc, en idée pour ainsi dire, hors de l'homme dans la nature animée. L'homme, œuvre de suprême délicatesse, résume en lui les efforts et les tendances de celle-ci, mais avec une indélébile originalité qui le place en dehors même de la nature créée et en fait le continuateur de la Physis créatrice. Par sa pensée consciente, ouvrier à son tour, il façonne, transforme, embellit en artiste ces matériaux informes laissés à l'état d'ébauches par l'animal le plus industrieux. Il crée la parole au même titre et pour les mêmes raisons que plus tard la poésie et la métaphysique. Certes, en présence des rapprochements si justes, si lumineux que la science zoologique nous découvre entre les dons de l'animal et les facultés de l'homme au point de vue spécial du langage, on est forcé de reconnaître que du premier au second il n'y a qu'une différence de degré; mais, à bien entendre les manifestations indissolublement liées de l'esprit, depuis le plus humble échelon jusqu'à la plus haute perfection de l'art, si l'on remonte à la source, cette différence de degré est bien une différence de nature. Le transformisme pur et simple, tout mécanique, n'est pas plus de mise ici qu'en zoogenèse : ce qui se produit selon les lois d'une évolution en apparence fatale, nécessaire, irrésistible, est au fond le résultat d'une merveilleuse sélection, à la fois naturelle et idéale, dont l'esprit est le moteur, l'agent invisible.

Ces réserves faites, il y a un grand intérêt à suivre, autant du moins que cela est possible, l'élaboration des matériaux primitifs, interjections et sons imitatifs, d'où sort la parole ailée, vibrante. Trois conditions concourent à cette création vraiment humaine : le milieu physique, le milieu social, et les réactions spontanées de l'individu. Comment? En élargissant, en perfectionnant le matériel phonétique primitivement si incomplet : aux cris réflexes succèdent les cris émotionnels d'ordre plus complexe; aux cris émotionnels s'ajoutent les modulations de la voix, de l'accent, ce « chant étouffé », selon le mot de Cicéron; aux émissions de voix spontanées se joignent les imitations vocales et musicales. A l'aurore de son existence historique, c'est par ce lambeau d'imagination créatrice que l'homme ne se confond pas avec les anthropoïdes les plus élevés, originairement supérieurs si l'on veut, mais en apparence et pour un temps. De ce point de vue, on com-

prend que l'analyse scientifique retrouve au fond des langues les plus incultes toujours ces mêmes éléments, naturels et artificiels à la fois, et Tylor a pu dire que « la grande masse des mots de toute langue serait le résultat des adaptations et des variations qu'ont subies ces sons primitifs dans le cours des âges, ce qui expliquerait qu'on ne puisse plus saisir de liaison entre l'idée et le son qui l'exprime. »

La démonstration peut en être indiquée en quelques lignes. Toute langue, la plus raffinée comme la plus grossière, renferme une série de sons expressifs d'origine réflexe, interjective ou imitative, dont le sens est le même partout. Souvent le cri interjectif ou imitatif passe de l'acception concrète au sens abstrait et général, sans être modifié. « Dans le jargon chinouk du nord-ouest de l'Amérique, dont l'étude est si fructueuse pour l'objet qui nous occupe, nous trouvons le verbe *kish-kish*, deux cris du dialecte indien employés dans le sens de conduire du bétail et surtout des chevaux. L'imitation articulée du rire, *heehee*, y devient un terme distinct signifiant gaieté ou amusement, comme dans *mamook heehee*, s'amuser, c'est-à-dire *make heehee*, faire *heehee*, et dans *heehee house*, une taverne, un lieu de plaisir. » Comparez en grec l'interjection *ἀλαλά* et le mot *ἀλαλάζω*, pousser des cris de guerre : la flexion verbale seule fait la différence du concret et de l'abstrait. « Le Zulu accablé de chaleur s'écrie : *hi-le-hi-lah ! ha !* et par analogie il exprime que le temps est brûlant à l'aide de cette formule : « *Le temps dit ha-ha.* » Il résulte des observations de ce genre que, chose curieuse, l'homme imite ses propres cris émotionnels pour les ajuster à sa pensée. On ne s'étonnera pas qu'il imite les bruits du dehors. « La simple imitation du bruit de casser est devenue le verbe anglais *to crack*... Le français *craquer*, l'allemand *krachen* ont d'ailleurs la même origine. En sanscrit, scie se dit *kra-kra* et *kra-kacha* : qui crie *kra*. » Mais, selon les variétés de l'état sensationnel concomitant, il y aura, on le conçoit, des différences entre ces mots imitatifs. « Ainsi le bruit du canon que nous imitons par le mot *boum*, les Australiens l'imitent par le mot *toup*... Le chant du coq est imité en yorubo par *kohlo*, en ibo par *okoko*, en zulu par *kuku*, en finnois par *kukko*, en sanscrit par *kukkuta*. »

Le développement du langage étant parallèle au développement de la pensée, la formation des racines verbales marque une phase capitale de l'association des idées et des sensations. Sur ce point, M. Zaborowski combat une assertion particulière de M. Taine, émise dans le premier numéro de cette *Revue*. Si le mot suggéré à l'enfant est étendu par cette petite intelligence à des objets parfois tout autres, ce n'est point une marque que l'enfant se soit élevé à une idée générale, comme le croit M. Taine : il n'y a dans cette extension du mot qu'un phénomène « d'application analogique ». « La généralisation n'est en aucun ordre un point de départ. La placer à l'origine même du langage comme un procédé de sa formation, quand elle n'en est qu'un des résultats les plus évidents, c'est faire une confusion évidente... Les idées générales

présupposent l'abstraction, » et l'abstraction suppose une raison présente à elle-même. L'idée générale est là sans doute à l'état virtuel ; mais l'analyse qui en distingue les éléments et la synthèse finale qui les résume n'apparaissent chez l'enfant et chez l'homme primitif qu'à une époque très postérieure. Les racines verbales ont été à l'origine les appellations émotionnelles, interjectives ou imitatives d'images vaguement associées et unifiées, avant de correspondre à des classes, à des groupes d'objets distingués les uns des autres.

Tel est, à grands traits, l'ensemble de cette étude sur l'origine du langage. Ceux que cette question intéresse à juste titre feront bien de se reporter à l'ouvrage même de M. Zaborowski. Cet excellent manuel est une mine de renseignements épars dans trop de livres volumineux pour qu'il soit facile de les réunir ; il est donc appelé à rendre de sérieux services.

DEBON.

B. Erdmann. ZUR CHARAKTERISTIK DER PHILOSOPHIE DER GEGENWART IN DEUTSCHLAND (*La Philosophie du présent en Allemagne*). *Deutsche Rundschau*, n^os de juin et juillet 1879.

L'étranger a quelque peine à se reconnaître au milieu de la diversité des opinions philosophiques qui se partagent l'Allemagne contemporaine. Il est heureux pour lui que, de temps en temps, un représentant distingué de l'une de ces tendances multiples entreprenne de mettre quelque ordre au sein de leur confusion. Nous avons eu déjà cette bonne fortune avec M. Wundt, dont les lecteurs de cette *Revue* n'ont certainement pas oublié l'intéressante communication au journal anglais *Mind* [1].

Nous n'avons pas un moindre profit à tirer aujourd'hui des deux articles étendus que M. Benno Erdmann a insérés sur le même sujet dans la *Deustche Rundschau* de juin et juillet derniers.

Il serait curieux de rapprocher ces deux études. Bien que leurs auteurs figurent l'un et l'autre parmi les rédacteurs les plus assidus de la *Vierteljahrschrift*, organe récent de la philosophie qui s'intitule elle-même scientifique, la nature différente de leurs travaux et de leurs esprits se trahit dans la diversité des impressions qu'ils retirent d'un même spectacle. Qu'il nous suffise de signaler au lecteur qu'il trouvera matière à d'instructives réflexions dans le rapprochement que nous lui conseillons ; et empressons-nous de donner la parole à M. Benno Erdmann.

Si l'on pouvait juger de la valeur des recherches philosophiques par l'intérêt qu'elles inspirent, on aurait le droit de soutenir que la situa-

1. Voir la *Revue philosophique*, année 1878, p. 109.

tion de la philosophie n'a jamais été plus florissante que dans ces dix dernières années. En Allemagne, comme en Angleterre, comme en France, comme en Italie, la curiosité publique s'engage, avec une passion croissante, dans toutes les directions où la sollicite l'exemple des penseurs, aussi bien étrangers que nationaux. De l'ombre des écoles, où il s'était confiné pendant longtemps, l'enseignement philosophique se répand au grand jour par les livres, par les revues, par les journaux. La science elle-même parle moins à la curiosité, je ne dis pas de ses adeptes, mais des profanes, par ses propres découvertes, que par les conclusions philosophiques qu'elle prépare.

Pourtant aucune doctrine n'a su, malgré cette faveur de l'universelle complaisance, ressaisir le sceptre des esprits, qui s'est échappé des mains impuissantes de l'ancien dogmatisme. Nous ne disons pas assez : aucune n'a réussi à renouer même entre un petit nombre d'intelligences ces liens d'une foi commune, qui constituent à proprement parler une école. Jamais l'armée des philosophes n'a compté plus de soldats, plus de volontaires : on y chercherait vainement un chef reconnu. Les œuvres distinguées ne manquent pas cependant à la philosophie de notre temps : et bien des noms consacrés par le succès mériteraient de grouper autour d'une même bannière les volontés individuelles, que leur isolement rend stériles. « Fechner et Lotze, Comte et Spencer, Dühring encore et Hartmann, » ne le cèdent ni en savoir ni en originalité à bon nombre de leurs devanciers. Mais le génie du temps se montre rebelle à toute autorité : personne ne consent à s'enrôler sous le drapeau d'un chef. On met tour à tour à contribution et les savants d'aujourd'hui et les penseurs d'autrefois; on emprunte aux écoles les plus diverses les matériaux des constructions philosophiques, auxquelles se complaît la fantaisie individuelle. On essaye même de ranimer les pensées éteintes des vieux maîtres des premiers âges, d'un Héraclite et d'un Empédocle.

La diversité contradictoire de ces tentatives ne fait que plus clairement ressortir le besoin commun dont elles s'inspirent également, celui d'une alliance durable entre la science et la philosophie.

Il s'agit de rechercher les causes qui ont produit l'état des esprits que nous venons de caractériser brièvement. Mais auparavant essayons de bien définir la science et la philosophie. L'histoire de leurs démêlés passés et de leurs rapports actuels s'en éclairera d'une plus vive lumière.

Tous les faits qui se laissent ramener aux lois du mécanisme sont des faits scientifiques, à quelque degré de complication que la matière s'y présente. La science leur applique uniformément à tous son axiome incontesté de la constance de l'énergie et de la transformation des forces. On ne discute entre savants que sur la nature des forces élémentaires et de leurs lois, sur la préférence à donner à l'hypothèse des atomes ou à celle de la matière continue. La physique et la chimie étudient le jeu des forces élémentaires; les autres sciences expliquent,

toujours par ces mêmes forces, le développement des diverses espèces de corps. Nous appellerons les premières formelles ou abstraites ; les secondes, historiques.

Sans espérer donner des sciences philosophiques une définition aussi claire, aussi incontestée, précisons, du moins, ce que nous convenons d'entendre sous ce nom, en déterminant l'objet de chacune d'elles. La psychologie cherche à démêler, comme la physique et la chimie le font pour les faits physiques, les éléments simples, les lois universelles des faits psychiques. Mais les faits psychiques ne sont pas des phénomènes comme les autres : ils ont une valeur logique, esthétique, morale ; c'est-à-dire qu'ils déterminent, sous ce triple point de vue, le rapport de l'esprit aux objets. De là trois autres sciences, qui envisagent les faits psychiques sous un nouvel aspect et ont à se prononcer sur la vérité des représentations, la beauté des sentiments, la bonté des déterminations.

La logique, l'esthétique et la morale ont toujours été réunies avec la psychologie sous le nom de sciences philosophiques. Il reste encore à nous entendre sur la métaphysique.

Les sciences, dont nous venons de nous occuper, n'épuisent pas le besoin de connaître de l'esprit. Elles n'embrassent pas toute la réalité ; elles n'en éclairent ni l'origine ni la fin ; elles n'en pénètrent pas le fond. Combler ces lacunes de la connaissance, tel est l'objet de la métaphysique. Par là, elle se rapproche des autres sciences : des sciences physiques et psychologiques, dont elle rassemble en un tout harmonieux les données éparses et contradictoires ; de la logique, qui l'aide à démêler par la théorie de la connaissance le mensonge de la réalité sensible ; de l'esthétique et de la morale, dont les principes du beau et du bien lui servent de mesure pour apprécier la valeur de ses propres hypothèses. On s'explique, par ces relations plus étroites de la métaphysique avec les sciences philosophiques, qu'on l'ait toujours comprise avec elles sous la même dénomination.

Cette définition de la science et de la philosophie répond bien, au fond, à la pensée de Kant, auquel il faut faire remonter comme à sa source tout le courant de la philosophie allemande de notre siècle, si l'on veut en comprendre les mouvements successifs et la direction finale que nous nous proposons plus particulièrement d'expliquer.

L'idée maîtresse de la philosophie kantienne, c'est de déterminer la part de l'esprit dans la connaissance et de n'accorder aux formes *à priori* de la pensée aucune valeur théorique en dehors de l'expérience sensible. Elle rompt par là avec tout le dogmatisme métaphysique du passé et ouvre à la pensée une voie entièrement nouvelle.

Mais Kant a compromis lui-même le succès de la révolution que la doctrine critique était destinée à produire dans les habitudes séculaires de la spéculation philosophique, par les obscurités et par les contradictions d'idées et surtout de langage que présentent les trois critiques. Ses déclarations incertaines sur l'existence et la nature de la

chose en soi peuvent s'interpréter dans le sens du pur phénoménalisme, de l'idéalisme ou du réalisme absolus. Ajoutons que, s'il n'a voulu lui-même que préparer la métaphysique critique de l'avenir, il n'a pas toujours su se défendre d'un certain dogmatisme moral, qui devait égarer ses successeurs. Et c'est ainsi que, pendant près d'un demi-siècle, nous assistons aux tentatives les plus audacieuses que le dogmatisme métaphysique ait jamais osées.

La première voie qui devait tenter l'intempérance spéculative des philosophes était celle de l'idéalisme absolu.

N'est-il pas le plus sûr moyen d'en finir avec la théorie contradictoire de la *chose en soi?* Au lieu d'admettre dans la conscience un élément réfractaire à la spontanéité du moi et dont on ne sait comment expliquer la provenance, la sensation (*Empfindung*), il est plus simple de faire tout dériver dans la pensée de l'activité infinie du moi : la sensation, de son activité inconsciente; les formes *à priori*, de son activité réfléchie. Le moi, en tant que principe supérieur et de la nature et de l'esprit, devient alors le moi absolu. C'est ainsi que le moi limité de l'aperception chez Kant donne naissance successivement au moi transcendantal de Fichte, à l'identité absolue de Schelling, à l'esprit absolu de Hegel. Le nouveau principe doit suffire à l'explication de toutes choses, puisqu'il porte en lui le monde et la pensée; il n'y a qu'à l'interroger convenablement, sans tenir aucun compte des témoignages, ni même des contradictions de l'expérience, autrement qu'à titre de secours ou de stimulant pour l'infirmité de la réflexion humaine. On ne fait ainsi d'ailleurs que revenir à la doctrine de Platon et de Spinoza sur l'identité de Dieu et de l'univers, sur la communauté d'essence de la raison divine et de la raison créée. A cette interprétation du kantisme, qui trouve sa plus haute expression dans le système de Hegel, se rattachent les doctrines, plus ou moins diverses et durables, de Baader, de Krause et de Schleiermacher.

Mais on peut essayer un autre commentaire de la philosophie critique et maintenir la réalité des *choses en soi*. C'est ce que fit Herbart dans sa *Métaphysique*. Il consent bien à se dire un kantien, mais, suivant son mot, un kantien de 1828, qui ne veut ni de l'idéalisme subjectif, ni du panthéisme des premiers disciples du maître. « Autant d'apparences, autant de manifestations de l'être : *Wie viel Schein, so viel Hindeutung auf das Sein.* » Une diversité d'êtres éternels, absolus, ni de purs atomes, comme les principes de Démocrite, ni des esprits, comme les monades de Leibniz, mais des Qualités simples, dont l'unité primordiale essentielle se résout en une diversité infinie de modifications par leur conflit mutuel, dont les représentations ne sont qu'autant d'efforts pour défendre l'intégrité de leur nature contre l'action du dehors (*selbsterhaltungen*) : telle est la conclusion à laquelle Herbart est conduit par la *méthode des rapports*, la vraie méthode, selon lui, de la métaphysique; telle est la seule doctrine qui permette d'échapper aux contradictions de la pensée empirique. Nous

n'avons pas à nous engager dans l'examen de cette subtile doctrine, ni à nous demander si Kant n'aurait pas eu aussi beau jeu contre celle de Fichte et de ses continuateurs? Signalons seulement qu'en rapportant toutes les représentations de l'individu à l'action extérieure des autres êtres, elle se montre mieux en état que l'idéalisme absolu de faire à l'empirisme sa part dans la connaissance, et qu'elle s'interdit à l'avance les constructions *à priori* où s'égare la métaphysique de Schelling et de Hegel.

Une troisième hypothèse peut encore être tentée sur les rapports du phénomène et de la *chose en soi*. Kant n'a-t-il pas présenté le moi pratique, la volonté pure, la liberté enfin, comme un principe intelligible, comme le seul noumène accessible à la conscience? Et, en même temps, n'en fait-il pas le dernier principe de la connaissance aussi bien que de l'action, le législateur de la nature comme de l'activité humaine? N'est-ce pas achever sa pensée que d'ériger la volonté en principe absolu, de la considérer comme l'être unique qui se retrouve identique en toutes choses et que dérobent à nos sens les apparences trompeuses de la diversité phénoménale? L'idéalisme théorique de Kant et ses aspirations réalistes se trouvent ainsi conciliés. Pas plus qu'Herbart d'ailleurs, Schopenhauer n'entend par sa métaphysique faire échec à la science expérimentale. Il laisse cette dernière exercer en pleine liberté l'empire du principe de causalité sur le monde des phénomènes, sur la réalité sensible tout entière; et la dépendance où il se plaît à placer la pensée consciente des conditions de l'organisme cérébral montre assez que sa philosophie ne demande qu'à vivre en bonne intelligence avec le mécanisme scientifique le plus exigeant.

De ces trois interprétations, dont le dogmatisme fait également violence à la réserve critique de Kant, mais répondait aux impatiences de la pensée contemporaine, celle de l'idéalisme hégélien devait obtenir d'abord la préférence des esprits. Elle ne promettait rien moins que de livrer à ses adeptes le dernier mot de l'énigme universelle et flattait l'orgueil de la pensée humaine en l'identifiant à la pensée divine. La science historique et le génie métaphysique de son auteur; l'ivresse contagieuse de cette spéculation sans frein, qui, selon la spirituelle expression du Dr Mises (Fechner), voyait, à son commandement, comme une autre baguette magique, « s'opérer dans le bleu l'évolution spontanée des concepts »; enfin l'appui que l'esprit conservateur du temps y croyait trouver contre les tendances politiques et religieuses de l'esprit révolutionnaire : toutes ces causes conspirèrent à fonder parmi les philosophes et à maintenir jusqu'à la mort de Hegel l'empire, à peu près exclusif, de l'idéalisme absolu.

Mais le charme était rompu depuis longtemps pour les savants. Ils avaient vu déjà plus d'une fois, selon la prophétie de Hamann, « cette science absolue des possibles se confondre avec l'ignorance absolue du réel. » Ils se souvenaient que Hegel, vers la fin d'août 1801, n'avait pas hésité à conclure, de certaines hypothèses platoniciennes, qu'entre

Mars et Jupiter aucun corps céleste ne doit se rencontrer, alors que, dès le mois de janvier de la même année, Piazzi avait signalé entre eux l'existence de la première des petites planètes.

Les contradictions de ce genre n'avaient pas tardé à se multiplier entre les prétendues révélations de la raison métaphysique et les découvertes incontestées de la méthode scientifique. Mais elles n'avaient pu secouer le sommeil dogmatique des dialecticiens de l'absolu : la spéculation et la science physique avaient fini par devenir absolument étrangères l'une à l'autre.

Les disciples de Hegel n'étaient pas également demeurés indifférents aux recherches de la critique historique, aux résultats de l'exégèse religieuse. L'apologie du dogme chrétien, qui semblait le couronnement de la philosophie religieuse de Hegel, avait déjà provoqué d'ailleurs les résistances de la libre réflexion. En 1831, Feuerbach, dans son livre *sur la mort et l'immortalité*, s'était fait l'interprète de ces protestations. Mais la *Vie de Jésus* de Strauss (1835) vint porter le coup décisif au rationalisme mystique de Hegel. La vérité, la nécessité historique de la révélation et du dogme chrétien, qui semblait le dernier mot et la suprême confirmation de la dialectique hégélienne, succombaient misérablement devant la sèche discussion des textes, devant les prosaïques exigences de la critique historique. L'école de Tubingue, qui se forma bientôt sous la direction de Baur, poursuivit intrépidement l'œuvre commencée par Strauss. Le livre de Feuerbach (1841), l'*Essence du christianisme*, acheva la défaite de la théologie hégélienne et commença la dispersion de l'école, qui ne se maintenait plus qu'à grand'peine, après s'être divisée en trois groupes, la gauche, la droite et le centre.

Alors commence une période d'anarchie métaphysique, que remplissent des tentatives diverses, mais également impuissantes, pour faire cesser entre la science et la spéculation l'antagonisme qui s'est manifesté d'une manière si inattendue aux yeux des moins clairvoyants.

L'école des philosophes positifs, dont le nom est surtout une protestation contre la philosophie de la religion de Hegel, entreprend de fonder un théisme indépendant de la théologie chrétienne et en même temps respectueux de la personnalité divine, de la liberté humaine et de l'immortalité. Chr. H. Weisse, et à côté de lui Fichte le jeune, Ulrici, Carrière, etc., sont les principaux représentants de cette tendance à mettre les dogmes religieux du spiritualisme à l'abri des atteintes de l'exégèse religieuse et de la critique scientifique.

Le même besoin de faire cesser le désaccord de la vérité historique et de la vérité philosophique s'accuse dans l'opposition que Trendelenburg et son école dirigent contre la philosophie de l'histoire de Hegel. L'exemple et le succès de Trendelenburg tournent vers les études historiques les esprits, qui voient plus clairement les vices de la philosophie présente que les moyens de les corriger.

L'étude impartiale des systèmes, en éclairant l'esprit sur les causes multiples de leurs fortunes diverses, ne contribue pas médiocrement à le défendre contre les illusions du dogmatisme métaphysique, et achève de le rendre incrédule aux promesses trop faciles de l'idéalisme hégélien. Telle est l'influence bienfaisante qu'exercèrent l'admirable *Histoire de la philosophie grecque* de Zeller, les savantes recherches de Schwegler, de Waitz et surtout de Bonitz sur le même sujet, les beaux travaux de Ritter, de J.-E. Erdmann, de Prantl, de Kuno Fischer et de bien d'autres.

En même temps, l'école de Herbart et celle de Schopenhauer voyaient se ranger sous leur bannière les esprits que l'insuccès de l'hégélianisme n'avait pu détacher de la métaphysique, mais qui n'avaient pas pris leur parti du divorce de la science et de la spéculation.

C'est surtout par la vive et originale impulsion qu'elle communique aux recherches psychologiques, et par les progrès que leur doit l'étude, alors si populaire, de la pédagogie, qu'Herbart réussit à conquérir et à garder longtemps la faveur publique, et à compter parmi ses disciples des hommes comme Bonitz, Waitz et Steinthal, Drobisch, Hartenstein et Zimmermann ! Mais la métaphysique proprement dite de Herbart est à peu près complètement étrangère à cette fortune de l'école.

L'attention qu'excite l'apparition en 1844 de la seconde édition du grand ouvrage de Schopenhauer *Le monde comme volonté et représentation*, ne suffit pas à contrebalancer l'intérêt qui s'attachait aux travaux des disciples de Herbart. Malgré les satisfactions qu'elle donne ou qu'elle promet à l'esprit scientifique du siècle et que Zœllner paraît bien avoir quelque peu exagérées, la philosophie de Schopenhauer est moins faite encore que celle de Herbart pour amener la réconciliation de la science et des philosophes.

Il était réservé à Lotze et à Fechner de tenter le premier pas décisif dans cette voie.

Tous deux avaient débuté par l'étude des sciences et s'y étaient fait un nom de bonne heure. Les travaux de physiologie médicale de Lotze, les essais de physique mathématique de Fechner permettent de mesurer à quel point les deux auteurs avaient été touchés par le génie scientifique du siècle. Par ses savants articles du *Dictionnaire médical* de Wagner et par ses études de pathologie, Lotze contribua plus que tout autre à faire triompher dans l'étude de la vie la cause du mécanisme, et porta le coup définitif au principe vital. En même temps, dans sa *Psychologie médicale*, il ouvrait la voie aux théories empiriques sur l'espace que soutenait la psychologie physiologique. Les recherches de Fechner sur l'électricité, sur la psychophysique, sur les théories darwiniennes n'assurent pas à ce savant un rang moins honorable parmi les promoteurs ou les interprètes de la science contemporaine. Les deux auteurs se rapprochent encore par leur éducation métaphysique. Fechner, qui, dans les premières satires qu'il dirigea contre la médecine de son temps, se montre sévère jusqu'à l'excès contre la phi-

losophie de la nature de Oken, reconnaît pourtant lui-même, à l'occasion, que sa doctrine n'est qu'un rameau détaché du tronc vigoureux de la philosophie de Schelling; et que la branche d'où il a su tirer les meilleurs fruits a été greffée par la main même de Hegel. Dans sa polémique contre Fichte le jeune, Lotze déclare qu'il est un disciple de Weisse : il doit à ce dernier le principe qui inspirait déjà en 1841 son premier traité de métaphysique et qu'il n'a fait depuis que développer fidèlement. D'un autre côté, la tentative que poursuit Hegel, à l'exemple de Platon, de dériver par une dialectique nécessaire d'un seul et suprême principe tout un ensemble de vérités synthétiques *à priori*, demeure toujours, aux yeux de Lotze, le but le plus élevé et nullement inaccessible de la pensée philosophique. A côté de Weisse et de Hegel, il faut faire encore une large part à l'influence qu'a exercée la doctrine de Herbart sur les idées de Lotze, bien qu'elle se traduise sans doute plus souvent par la contradiction qu'elle provoque que par l'assentiment qu'elle obtient. Ajoutons enfin, pour achever ce parallèle des dispositions générales qu'apportaient nos deux philosophes à leur double tentative de rénovation métaphysique, qu'ils sont dominés l'un et l'autre, avec une puissance également irrésistible, par leur tempérament poétique, par le besoin constant de peindre et d'expliquer le monde et la vie en artistes.

L'*Histoire de l'esthétique* de Lotze, l'*Introduction à l'esthétique* de Fechner montrent assez la place que tient la beauté dans les préoccupations et les études de ces penseurs, et prouvent que la science et la philosophie n'épuisent pas la capacité de comprendre et d'aimer de ces deux riches intelligences.

Cette réunion des facultés et des connaissances les plus diverses, aucun des penseurs de leur génération ne la présentait au même degré que Fechner et Lotze. Elle ne devait pas peu contribuer à l'originalité de leur œuvre philosophique. Nous ne pouvons songer ici qu'à en faire connaître par quelques traits rapides le principe et la méthode, comme nous avons essayé tout à l'heure d'en indiquer brièvement les origines.

La pensée qui domine le système de Fechner est une pensée spinosiste. Il conçoit, comme l'auteur de l'*Ethique*, le rapport de l'esprit et du corps. Au lieu d'y découvrir deux réalités distinctes, il n'y voit que les deux aspects différents d'une seule et même substance. Le corps c'est l'être vu du dehors, avec l'œil des sens; l'esprit, c'est le même être saisi directement par la conscience. Il n'y a pas plus d'esprit sans corps que de corps sans esprit, et cela n'est pas moins vrai de Dieu, des anges, que des plantes, des corps inorganiques. Il est de l'essence de tout esprit de se manifester à d'autres esprits, et cela ne se peut sans l'intermédiaire du corps. Il est de l'essence de tout ce qui est corporel de se connaître soi-même, de se manifester à soi-même comme esprit. Il ne suit pas de là pourtant qu'à tout changement du corps corresponde une modification de l'esprit. L'esprit ou l'âme peut rassem-

bler en une seule sensation, en un seul et même acte de la pensée une diversité sans nombre de processus matériels. Mais la différence de l'esprit et du corps réside surtout en ce que le second n'est que l'enveloppe extérieure en quelque sorte de la réalité, tandis que le premier nous livre l'être comme à nu et nous découvre, dans son unité et la variété de ses modes, le secret définitif de la réalité universelle. L'esprit sait qu'il est et comment il est ; il sait aussi que partout, à des degrés différents sans doute, la conscience et ses modes se retrouvent identiques au sein de l'être véritable. L'unité du monde n'exprime pour notre pensée que l'unité de la conscience supérieure qui anime toutes les parties de l'univers. A cette unité plus haute sont subordonnées, dans une hiérarchie infinie, comme autant d'individualités inégales en dignité, mais uniformément composées d'un corps et d'une âme, les astres, les hommes, les animaux, les plantes, les végétaux. C'est l'action de cette âme du monde sur toutes les autres âmes qui produit et assure l'unité de leurs représentations mutuelles, et les rend toutes participantes d'une même pensée et d'un même univers. Dans cette hiérarchie des consciences cosmiques, l'esprit divin est ainsi la plus haute réalité, le principe et la fin de tout le reste. Les consciences finies puisent à cette source unique et leur existence et leurs représentations, dans ce qu'elles ont de commun comme dans ce qui les distingue. Tandis que nous ne sommes assurés que par des raisons historiques et pratiques de la réalité du monde extérieur, l'existence de Dieu s'appuie sur des arguments à la fois pratiques, historiques et théoriques.

Fechner entreprend par son système de réconcilier la tradition et la libre recherche, la religion et la science. Il se plaît à y signaler la confirmation, sous des formes très inattendues sans doute, des antiques pressentiments de la conscience religieuse des premiers âges.

L'essai moitié humoristique, moitié sérieux sur *l'anatomie comparée des anges*, qu'il fit paraître sous le pseudonyme du Dr Mises, nous permet bien de mesurer ce que sa méthode a d'original et de chimérique tout à la fois. Les astres, animés selon la métaphysique de l'auteur, ne sont pas autre chose que les anges ; la rapidité de leurs mouvements, les influences qu'ils exercent sur notre planète, leur éclat brillant : voilà ce qui a surtout frappé l'imagination des premiers humains, ce qu'elle a traduit sous les formes enfantines des mythes religieux ou poétiques. La science d'aujourd'hui, bien qu'elle mesure avec plus de rigueur la marche et les mouvements des astres, qu'elle interprète plus sûrement les signes qu'ils font briller au firmament, et sache mieux enfin décrire et expliquer leur forme et leur éclat, ne fait après tout qu'éclairer de la lumière de l'expérience et du calcul, mais sans les dépouiller de leur poésie et de leur mystère, ces célestes créatures, où notre âme reconnaît des bienfaitrices et des guides, des créatures privilégiées sans doute, mais aussi des sœurs. Fechner, sur cette voie de l'interprétation des mythes où son imagination mystique

se complait, ne voit plus dans le dogmatisme chrétien et la hiérarchie de ses puissances célestes que la personnification des vérités que la métaphysique et la science lui ont découvertes, qu'une confirmation anticipée de son système. Comme il le déclare lui-même quelque part, il est plus attaché à la lettre de la Bible que le croyant le plus fidèle, plus pénétré de l'esprit des Ecritures que le rationaliste chrétien le plus attentif. Il sait faire des objections prétendues de la science autant de raisons nouvelles de croire.

L'originalité de la méthode de Fechner nous apparaît clairement dans cet exemple. Il n'a recours ni à la déduction *à priori*, ni à l'induction expérimentale. Il ne croit ni aux révélations de la dialectique hégélienne, ni à l'autorité exclusive des faits. A la méthode des métaphysiciens et à celle des savants, il préfère une méthode intermédiaire, celle de l'analogie, qui tient à la fois de l'une et de l'autre, et qui essaye dans ses hypothèses de faire également la part à l'imagination et à l'expérience. Dans la main de Fechner, cette méthode conduit aux plus surprenants résultats : jamais plus de science n'a été mise au service de plus d'imagination. On s'attend bien sans doute que ni les purs savants ni les artistes proprement dits ne trouvent toujours leur compte à ce mélange inattendu d'éléments hétérogènes. Les esprits philosophiques, qui ont l'intelligence et le goût des nuances, et qui savent par quelles transitions insensibles les choses les plus distinctes pour nos sens et notre pensée se rejoignent et se confondent dans la réalité, ceux-là souriront avec une indulgente incrédulité aux fantaisies de cette philosophie humoristique, et sauront démêler la sagesse cachée sous l'apparente folie de tant de pages ingénieuses ou charmantes.

Toute autre est la méthode de Lotze. Il se garde bien de mêler indiscrètement l'expérience et l'hypothèse, de donner des analogies pour des démonstrations. Ses conclusions sont toujours scrupuleusement déduites des prémisses qui les ont préparées ; et il ne se montre pas moins soucieux de l'exactitude des expressions que de la vigueur du raisonnement. Non pas que sa riche et poétique imagination ne se plaise aux comparaisons qui rendent l'idée abstraite sous des formes sensibles ; mais il sait éviter que l'image n'altère la pensée ou ne la fasse oublier. Elle ne sert qu'à en accuser davantage le relief, qu'à en mieux dessiner les contours, qu'à faciliter, qu'à retenir sur l'objet le regard distrait de l'esprit.

Lotze a exposé, dans l'*Introduction au microcosme*, son ouvrage capital, la tendance générale de sa doctrine. Il veut une philosophie qui satisfasse à la fois l'entendement et le cœur. La vérité vraie, non pas celle dont se contente le savant, non plus que celle qui suffit aux aspirations de l'artiste, ne se laisse saisir que par l'homme tout entier. Son langage, à la fois sévère et doux, s'adresse au sentiment autant qu'à la raison : ni la science ni la poésie ne suffisent isolément à l'interpréter. Il faut pour en avoir, au moins, une traduction approchée les associer l'une et l'autre sous le contrôle et la direction suprême de la pensée

métaphysique. La philosophie de Lotze proclame et démontre, dans toute leur étendue, les droits du mécanisme scientifique. L'univers entier est soumis aux lois du mouvement; et le monde des vivants ne saurait pas plus s'en affranchir que celui de la matière brute. Mais le mécanisme n'est que l'instrument de la finalité. Comme dit Leibniz, le règne des causes efficientes prépare et sert docilement celui des causes finales. Ni l'idéalisme hégélien, ni le positivisme matérialiste ne suffisent à l'explication des choses : il faut les compléter l'un par l'autre. On peut accorder à la science que le monde physique se résout en une multitude infinie d'atomes, d'éléments simples et immuables; mais ces atomes, au regard du philosophe, sont des unités dynamiques, des centres de forces, des analogues de l'âme, des monades en un mot. Ces unités vivantes produisent le monde de la matière par le jeu inconscient de leurs énergies représentatives; le mystère de ces subtiles constructions échappe à notre science, qui ne s'exerce que sur les représentations que la conscience éclaire. L'accord des représentations, conscientes ou inconscientes, des monades ne s'explique qu'autant qu'elles sont toutes dépendantes, disons mieux dérivées d'un seul et même principe; il faut les regarder comme les modifications d'une monade infinie. Ce qui n'est en regard de cette dernière qu'un ordre purement intellectuel entre les représentations devient pour l'œil grossier des créatures l'ordre sensible des temps et des lieux. De même, ce que la conscience de la créature attribue à l'individu est rapporté par la raison à l'être universel, sans que la personnalité de l'un soit un obstacle à la personnalité de l'autre. La seule différence qui les sépare est celle que met entre eux l'opposition du fini et de l'infini : la monade absolue est affranchie de la matière et par suite de l'imperfection; la monade finie trouve dans la matière le principe même de son individualité. Le fond de toute réalité, ce n'est ni la matière, comme le prétend le matérialisme, ni l'idée, comme le soutient la dialectique hégélienne, mais la personnalité vivante de l'absolu, et le monde des esprits et des personnes finis, qui n'existe que dans et par l'esprit infini.

Ce rapide exposé permet de comprendre la commune opposition que font et Fechner et Lotze au matérialisme comme au spiritualisme, sous leurs formes traditionnelles. Leur doctrine pourrait s'appeler un absolutisme, c'est-à-dire une philosophie de l'être absolu, qui nous apprend à ne voir dans le monde des esprits comme dans celui des corps que deux manifestations corrélatives, que deux aspects différents mais inséparables d'un seul et même absolu.

Ces profonds enseignements, où sont conciliés, dans leurs propositions les plus solides et les plus durables, l'idéalisme métaphysique du passé et le mécanisme scientifique du présent, n'étaient faits ni pour plaire aux disciples de Hégel, ni pour satisfaire les savants. Ils étaient trop mécanistes pour les premiers, trop spéculatifs pour les autres.

Malgré l'insuccès de la tentative de Fechner et de Lotze, le besoin

était devenu impérieux d'une réconciliation entre la science et la philosophie. Les savants ne pouvaient se contenter indéfiniment des recherches de détail, où le dégoût de la spéculation les avait d'abord confinés.

Le *Cosmos* de Humboldt donna une première satisfaction au désir général des vues d'ensemble, que la philosophie de la nature avait rendues suspectes pendant si longtemps. Les progrès de la physiologie cellulaire et de la biologie, en étendant au monde vivant comme au reste de la nature l'empire des lois physiques, vint faire briller devant les esprits impatients les conclusions du mécanisme comme les promesses de la synthèse définitive qu'ils cherchaient.

La doctrine qui prétend épuiser, avec les principes et les méthodes du mécanisme, l'explication de la réalité tout entière, le matérialisme en un mot, devait suggérer le premier essai de généralisation, inspirer la première tentative de construction philosophique. C'est en effet la métaphysique qui s'écarte le moins des habitudes de la réflexion scientifique comme de la pensée vulgaire. Les récentes découvertes de la biologie lui donnaient une autorité qu'il n'avait jamais eue auparavant. Et c'est ainsi que, un demi-siècle après Kant, on vit renaître une doctrine avec laquelle l'école de Leibniz et de Wolff semblait en avoir si décidément fini, que Kant n'avait même pas songé à la discuter. Les manifestes contraires dont le congrès scientifique de Leipzig en 1855 fournit l'occasion à Vogt et Wagner, la lutte ardente qui enrôla sous la bannière du premier les partisans du mécanisme absolu, et groupa les adeptes du second autour du drapeau du spiritualisme chrétien, ne tardèrent pas à passionner l'opinion publique. Moleschott et Büchner vinrent plaider devant elle et n'eurent pas de peine à faire triompher, momentanément du moins, la cause du matérialisme, qui paraissait se confondre avec celle même de la science. Il suffit d'insister sur la dépendance où la pensée se trouve de l'organisme, pour qu'il parût démontré que l'esprit n'est qu'une fonction de la matière. Et Carl Vogt put écrire, aux applaudissements de la grande majorité des lecteurs, « que la pensée est vis-à-vis du cerveau dans le même rapport à peu près que la bile au foie, l'urée aux reins. »

Que des esprits sans culture philosophique aient été facilement séduits par une telle doctrine, le prestige des sens, des faits ou des habitudes scientifiques suffit amplement à en rendre compte. Mais on s'étonne que des penseurs de la valeur de Czolbe et d'Ueberweg aient pu un instant s'en éprendre, et surtout qu'un Strauss s'y soit livré sans réserve et pour toujours. Il faut évidemment que la pauvreté de la doctrine leur eût été dissimulée par les services qu'elle seule paraissait alors pouvoir rendre tant à la cause de l'émancipation religieuse et politique qu'à celle du progrès scientifique.

Mais la science elle-même, qui avait fait le succès de la doctrine, ne devait pas tarder à en écarter les esprits. La physiologie des sens, par la doctrine des énergies spécifiques des nerfs, dont Jean de Müller

avait certainement trouvé le germe dans la philosophie de la nature de Schelling, venait démontrer que cette réalité sensible, dont le matérialisme prétend faire l'unique réalité, est autant le produit de notre organisation que des impressions extérieures. Elle apprenait à discerner dans la connaissance du monde physique la part du sujet et celle de l'objet. Helmholtz, le plus éminent disciple de Jean Müller, développant les vues de son maître dans ses admirables analyses des perceptions de la vue et de l'ouïe, démêla sans peine le rapport de la doctrine nouvelle avec les théories du subjectivisme kantien. Dès 1855, dans un premier essai « sur la vision chez l'homme », il déclare expressément que la critique de la connaissance s'impose au savant aussi bien qu'au philosophe ; que les leçons de Kant ne conviennent pas moins au premier qu'au second ; et que la théorie physiologique de Jean de Müller ne fait que confirmer, sur un point particulier, la doctrine plus générale de l'idéalisme critique, la théorie des formes *à priori* de la représentation.

Mais ce langage était trôp nouveau pour l'oreille des savants : il ne fut entendu qu'après que la publication de l'*Optique physiologique* (1867), en consacrant définitivement le génie de l'expérimentateur, eut ajouté une autorité nouvelle aux déclarations du philosophe.

L'explication empirique de nos perceptions d'étendue s'inspirait trop directement, dans cet important ouvrage, des enseignements de l'esthétique et de l'analytique transcendantales, pour que l'attention des savants ne se tournât pas vers la philosophie critique. Elle y était d'ailleurs ramenée, vers le même temps, par l'ingénieuse et profonde étude de Zöllner « sur les comètes » (1865). L'éminent professeur de Leipzig y découvrait aux regards étonnés des physiciens que la plupart des grandes découvertes de notre siècle en astronomie, en zoologie, en minéralogie ont été pressenties ou devancées par le génie investigateur de Kant. Et, comme Helmholtz, au nom de la science autant que de la philosophie, il n'hésitait pas à opposer la vérité de l'idéalisme critique aux prétentions du dogmatisme matérialiste.

On n'eut pas de peine à reconnaître alors que la théorie de l'équivalence mécanique des forces dont Robert Mayer avait jeté les premiers fondements en 1842, que les recherches de Riemann sur la métagéométrie, que les principes et les méthodes enfin du darwinisme étaient également conformes non seulement à l'esprit, mais encore aux déclarations expresses de Kant, tandis qu'elles avaient échappé ou même qu'elles étaient contraires aux enseignements des interprètes les plus autorisés jusque-là du matérialisme. Helmholtz s'appliqua et réussit à faire cette démonstration dans les multiples discours qu'il eut l'occasion de prononcer devant les savants [1].

L'action de Kant ne s'exerçait pas moins sur les philosophes que sur les savants. Aux uns comme aux autres, elle promettait un traité de

1. Voir la collection de ses *Vorträge* en 3 volumes (2e édition, 1876).

paix qui ne devait rien coûter à la dignité, à l'indépendance des deux parties.

L'hégélien Noack, le positiviste Twesten n'hésitèrent pas à revenir à la doctrine du vieux maître, que ses successeurs leur avaient trop fait oublier. L'historien Zeller se rangea résolument sous la bannière de Kant, et publia son court, mais significatif opuscule « sur l'importance et l'objet de la théorie de la connaissance » (1862). Mais c'est Lange (1866) qui eut surtout l'honneur de communiquer l'impulsion décisive aux intelligences philosophiques. Il flattait le goût du temps, en présentant ses idées sous la forme de l'histoire. Il ménageait leurs dispositions sceptiques, en écartant scrupuleusement l'appareil du système, en se montrant plus soucieux de les faire penser par eux-mêmes, que de leur exposer ses propres pensées; et surtout, il était profondément dominé par le même besoin qui les tourmentait eux-mêmes, celui d'une philosophie capable de faire, sans restriction d'aucun genre, leur part légitime aux besoins du cœur et à ceux de l'entendement.

La même année où l'*Histoire du matérialisme* de Lange traduisait avec tant de pénétration et d'éloquence les communes aspirations des intelligences philosophiques, la *Morphologie générale* de Hæckel et l'*Optique physiologique* de Helmholtz les exprimaient de leur côté sous des formes différentes, mais avec une égale énergie. On peut dire qu'avec l'année 1866 une période nouvelle commence pour l'histoire de la pensée philosophique. La conscience du siècle sait ce qui lui manque, ce qu'elle veut. Elle est édifiée sur l'égale insuffisance du dogmatisme matérialiste et du dogmatisme idéaliste qui l'a précédé. Elle a compris que l'expérience n'est pas tout. Mais elle sait aussi que rien de solide ne s'édifie sans elle, et surtout contre elle. Elle condamne également et le mépris des faits et le dédain des hypothèses, et impose au savant aussi bien qu'au philosophe l'obligation rigoureuse de tenir compte et des uns et des autres. Aussi voyons-nous désormais les savants se complaire aux théories que proscrivait impitoyablement l'empirisme de leurs devanciers. Les *Annales de Poggendorff* qui avaient en 1842 refusé l'hospitalité de leurs colonnes au premier mémoire, où Robert Mayer ébauchait sa grandiose hypothèse, accueillent avec faveur des essais comme celui de Pfaundler « sur la lutte pour l'existence entre les molécules. » Est-il nécessaire de rappeler le monisme de Haeckel, et le mélange contradictoire qu'il présente d'un mécanisme qui bannit toute finalité et d'un spiritualisme qui associe la vie et la pensée à toute matière? L'exemple de Classen et celui de Zöllner, entre mille autres, ne témoignent pas d'une manière moins surprenante de l'union, désormais indissoluble, dans les intelligences scientifiques de l'Allemagne, de la curiosité spéculative et de la rigueur scientifique.

De leur côté les philosophes n'y manifestent pas avec moins d'énergie le besoin d'un rapprochement avec la science expérimentale. Nulle doctrine n'a plus chance de leur agréer, qui ne commence par tenir

compte de toutes les découvertes de la science contemporaine. Et si la philosophie de Hartmann et celle de Dühring réunissent de si nombreux adhérents, si la métaphysique de Lotze et celle de Fechner rencontrent aujourd'hui la faveur qui avait fait défaut à leurs débuts, c'est qu'elles satisfont mieux que les philosophies précédentes à ces besoins nouveaux des esprits.

Mais tous ces essais, quelque distingués qu'ils soient, trahissent plutôt la tendance générale qu'ils ne la satisfont. Ainsi que nous le disions en commençant, la conscience philosophique du présent cherche encore sa voie. Aucune des doctrines qui la sollicitent n'a réussi à rallier la majorité des intelligences.

Un coup d'œil jeté sur l'état actuel des études philosophiques nous aidera, du moins, à pressentir dans quelle direction nouvelle la pensée est résolue à chercher et paraît avoir le plus de chance de rencontrer la vérité compréhensive qu'elle poursuit.

Les découvertes de la physiologie des sens et l'opposition au matérialisme, qui ont tant contribué au réveil philosophique dont nous sommes témoins, sont particulièrement favorables aux progrès de la psychologie et de la théorie de la connaissance. Les branches de la psychologie, dont la culture comporte le plus aisément l'intervention de la science, sont aussi celles qui ont pris les plus rapides développements ; et c'est aux recherches de la psychologie physiologique, de la psychophysique de la psychopathologie, comme aussi à celles de la psychologie comparée, tant encouragée par la doctrine de l'évolution, que sont dus les meilleurs chapitres de la psychologie nouvelle. Dans un autre sens, les travaux philologiques et ethnographiques de Steinthal et de son école ont éclairé d'une plus vive lumière les processus supérieurs de la pensée; et la théorie des sentiments a été renouvelée par les pénétrantes analyses des disciples de Schopenhauer et de Darwin. La prépondérance accordée aux penchants sexuels trahit l'influence du premier, comme l'attention plus grande donnée aux penchants sociaux est due à l'action du second. C'est à la psychologie de Herbart que se rattachent le plus ordinairement les nouveaux investigateurs : ainsi Fechner et les disciples qu'il compte parmi les physiologistes, Lotze et les psychologues de son école. Mais on écarte d'ordinaire les principes métaphysiques et la méthode mathématique de Herbart. Disons plus : la métaphysique d'une manière générale est sévèrement bannie des recherches psychologiques, malgré l'exemple contraire de Lotze et de Fechner. C'est à la dérobée et comme par manière d'acquit qu'on hasarde dans un chapitre final quelques considérations métaphysiques.

Tandis que la psychologie marche avec indépendance dans la voie des découvertes, la théorie de la connaissance se résigne d'ordinaire à n'être qu'un commentaire de la doctrine kantienne. A la libre interprétation, à la respectueuse critique dont la première édition du livre de

Lange nous offre encore l'exemple, a succédé insensiblement un commentaire littéral et servile, une sorte de religion de Kant, qui, dans ces dix dernières années, a paru menaçante pour la liberté des esprits. Et l'on comprend qu'une réaction n'ait pas tardé à se produire, qui a demandé surtout ses armes à l'empirisme anglais soit des précurseurs de Kant, soit de l'époque contemporaine, et qui a su habilement profiter de l'interprétation trop métaphysique que certains commentateurs ont donnée de la pensée critique.

Mais ni Locke ni Hume ne contiennent plus que Kant la vérité totale et définitive. L'avenir appartient à la théorie de la connaissance, qui saura utiliser les riches matériaux préparés par la science de notre temps, et s'appuyer en même temps sur le principe fondamental du kantisme, à savoir que les limites de l'expérience sont aussi celles de la connaissance.

Nous donnerons le nom de criticisme à cette doctrine nouvelle, qui relève bien de la critique de Kant, mais pour la continuer librement; Zeller, Helmholtz et Lange en sont les principaux représentants.

La logique a été dans ces dernières années moins cultivée en Allemagne qu'en Angleterre; mais des signes certains annoncent qu'elle ne tardera pas à tenir la place que réclament pour elle les récentes transformations des méthodes scientifiques, soit dans les sciences expérimentales, soit en mathématiques, soit en biologie. La logique anglaise, surtout celle de Mill, s'est trop exclusivement occupée de l'induction expérimentale. D'ailleurs la logique de Jevons, avec ses formules algébriques, entreprend de se substituer à la logique inductive de Stuart Mill. S'il est permis de prévoir l'issue du débat, il semble bien que l'opposition de Mill à l'apriorité du principe de causalité ne permettra pas de conserver sa théorie de l'induction, ni, par suite, sa doctrine du syllogisme. Il ne paraît pas, d'un autre côté, que la logique algébrique de Jevons, qui supprime toute différence qualitative entre les concepts, ait des chances sérieuses de se faire accepter par les logiciens de l'avenir.

Les mêmes causes qui ont amené la transformation de la psychologie ne pouvaient manquer d'agir sur l'esthétique et la morale.

La théorie de la section dorée de Zeising, surtout les travaux d'Helmholtz et de Fechner, ont ouvert à l'esthétique des voies entièrement nouvelles. L'influence des vieilles écoles n'en reste pas moins plus sensible ici qu'en psychologie. Hegel, Herbart et Weisse ont trouvé des continuateurs dans Vischer, Zimmermann et Lotze; ce dernier, particulièrement, ne le cède en rien à son maître. L'esthétique de Schopenhauer trouve surtout des adeptes parmi les musiciens. En résumé, la confusion, la lutte des écoles et des doctrines est très sensible en esthétique; et l'on comprend le cri de désespoir qu'un tel spectacle arrache à l'historien Vischer.

L'éthique est dans une situation encore plus lamentable. L'étude en est presque partout abandonnée. Dans les universités même, où autre-

fois la philosophie pratique avait une chaire spéciale, l'enseignement de l'éthique est parfois complètement sacrifié. Les auteurs qui ne dédaignent pas de revenir à la science délaissée s'occupent plus d'analyser les causes de nos actions que d'en déterminer les règles. L'éthique fait place à la psychologie et à une psychologie qui s'inspire avant tout du pessimisme de Schopenhauer, et se plaît à développer après lui l'incontestable, bien que douloureuse vérité, que l'humanité, vue dans l'ensemble, est aussi mauvaise que malheureuse. Ajoutons, pour compléter ce tableau, que l'étude de l'éthique est devenue tout à fait étrangère à celle du droit et de l'économie politique ; et l'on paraît avoir oublié que la jurisprudence a ses racines dans la morale.

L'histoire de la philosophie bénéficie de cet abandon de la philosophie pratique. Elle tient dans l'enseignement des universités la place qu'on refuse à cette dernière, et qu'on marchande aux autres études philosophiques. Le tiers des leçons, au moins, lui est consacré ; et il est même arrivé plus d'une fois qu'elle a occupé exclusivement les leçons de tout un semestre.

L'état de la métaphysique n'est pas beaucoup plus satisfaisant que celui de l'éthique. Elle est peu enseignée dans les universités. Les doctrines du passé n'y ont pas encore été remplacées par des théories vraiment en harmonie avec les découvertes et les besoins du temps. On y peut discerner pourtant deux mouvements de recul et deux mouvements en avant.

Les anciennes doctrines, avec un succès très inégal sans doute, continuent leur œuvre de propagande. Bien que le nombre de leurs adhérents aille tous les jours diminuant, elles étonnent et irritent par leur stérile persévérance. La défaveur qui s'attache à leurs doctrines surannées rejaillit sur la métaphysique en général. Elles contribuent ainsi d'une manière indirecte au succès du positivisme. La doctrine de Comte, malgré les contradictions que l'histoire et la théorie de l'évolution lui opposent, voit le nombre de ses partisans en Allemagne s'augmenter tous les jours. Elle plaide, avec l'empirisme comme avec la critique de Kant, la cause de l'expérience ; comme eux, elle soutient que toute nôtre science est bornée aux phénomènes. Mais elle ne voit pas que le phénoménalisme ne peut se suffire à lui-même ; et qu'il a son fondement nécessaire dans une doctrine métaphysique, qui, sans doute, ne doit rien avoir de commun avec le dogmatisme transcendant d'autrefois. La polémique du positivisme, comme celle de Hume, ne vaut que contre les erreurs de l'ancienne métaphysique : elle laisse intacts les droits de la métaphysique future. Comme le rationalisme transcendant des écoles auxquelles il succède, le positivisme constitue donc un recul pour la pensée philosophique.

Au contraire, les doctrines dont nous allons parler maintenant la sollicite en avant, bien que dans des directions différentes. Le succès, populaire en quelque sorte, des deux philosophes berlinois Edouard de Hartmann et Dühring, ne saurait faire oublier pourtant que la

critique de la connaissance aussi bien que la science font entendre contre les deux doctrines des protestations énergiques. On leur reproche également tantôt d'imiter le matérialisme, en voulant faire sortir la conscience de son contraire, soit de l'inconscient, soit de la matière; tantôt de se rapprocher de l'ancien dogmatisme et de professer sous des formes diverses l'identité de l'être et de la pensée; enfin de se mettre trop souvent en flagrante opposition avec les affirmations les plus incontestées de la science.

La philosophie de Fechner et celle de Lotze ne prêtent pas à d'aussi graves objections. Mais elles s'inspirent trop volontiers des enseignements métaphysiques du passé, pour n'être pas suspectes *à priori* à la majorité des esprits. Elles n'en constituent pas moins le plus remarquable effort qui ait été tenté pour concilier la métaphysique avec les exigences de la théorie de la connaissance et les récentes découvertes de la science.

Cela est surtout vrai de la philosophie de Lotze, qui grandit tous les jours dans l'estime des penseurs pénétrants et instruits, et qui aurait certainement rallié un plus grand nombre d'adhérents, si elle avait su se montrer aussi équitable et symphatique à toutes les nouveautés de la science contemporaine qu'elle avait su l'être autrefois aux découvertes de la biologie mécanique.

Le mysticisme ardent et l'imagination aventureuse de Fechner sont encore moins faits pour lui concilier les sympathies des savants, et Riemann, dont l'adhésion n'a, du reste, été connue qu'après sa mort, n'a pas trouvé jusqu'ici d'imitateurs.

Quoi qu'il en soit de l'insuccès de ces tentatives, tout présage que le siècle n'attendra pas longtemps la métaphysique qui doit répondre à ses besoins divers. Les philosophes et les savants en rassemblent, en préparent à l'envi les matériaux. Jamais la science ne s'est portée avec plus de passion et de succès vers les explications synthétiques; jamais la philosophie n'a scruté avec plus de persévérance et de méthode les principes et les conditions de la certitude. Des deux côtés s'élaborent, avec autant de scrupule que de zèle, les matériaux de la métaphysique, qui ne servira pas moins les intérêts de la vraie religion que ceux de la science et de la moralité. Elle réalisera sans doute dans la conscience humaine une révolution aussi profonde et aussi féconde, que fut à son heure la révolution opérée par le christianisme.

D. Nolen.

Pietro Siciliani. — La scienza dell'educazione nelle scuole italiane come antitesi alla pedagogia ortodossa. Bologne, 1879, 1 vol. de 214 pages.

Ce n'est pas seulement en France que les questions d'éducation et de pédagogie générale sont à l'ordre du jour. Sans parler de l'Angleterre et de l'Allemagne, où elles ont toujours préoccupé les esprits, voici

l'Italie qui, jusqu'ici un peu en retard, s'engage à son tour sur ce terrain. Tandis que M. L. Ferri, en racontant les *trois premières années d'une enfant*, cherche dans l'analyse des âmes enfantines les principes d'une éducation naturelle, un professeur de l'Université de Bologne, M. Siciliani, essaye d'organiser la science pédagogique, d'en régler les méthodes, d'en établir les lois générales.

Le livre de M. Siciliani est le résumé d'un cours professé pendant trois ans, de 1877 à 1879, dans la chaire de philosophie de Bologne. Il a par suite les caractères plutôt d'un programme un peu bref que d'un traité complet et approfondi sur la matière. En le publiant quelques jours après l'apparition de l'Encyclique *Æterni Patris* sur la restauration de la philosophie chrétienne, l'auteur a voulu opposer les efforts d'une pédagogie vraiment scientifique, toujours en mouvement et en progrès, aux prétentions de la pédagogie orthodoxe, emprisonnée et immobilisée dans ses formes vieillies. Attaqué vivement pour cet acte de hardiesse par la *Civilta catholica* et les autres journaux de l'Italie cléricale, M. Siciliani mériterait déjà, rien qu'à ce titre, l'attention bienveillante de tous les esprits critiques et libéraux.

Il s'est rencontré parfois des savants qui ne parlaient qu'avec timidité et réserve de l'utilité de leur science. Par exemple, on a pu reprocher non sans raison à la *Logique* de Port-Royal de ne pas être assez éprise d'elle-même, de ne pas croire suffisamment à l'efficacité de ses préceptes. Ce défaut n'est pas celui de M. Siciliani. Peut-être, pour faire valoir l'intérêt des études pédagogiques, n'était-il pas nécessaire de pousser les choses jusqu'à dire que la pédagogie est la première des sciences, « la science par excellence du siècle ». Il est vrai que, quand il s'agit de fonder une science nouvelle, l'enthousiasme n'est jamais de trop. Il n'est pas inutile d'avoir une foi très vive dans l'avenir de la pédagogie, et il est excusable même de le dire avec emphase, quand on a à lutter contre l'indifférence ou les préjugés. En Italie comme en France, le mot de pédagogie est encore froidement accueilli, et, comme le dit M. Siciliani, « il sonne comme le mot pédantisme. »

Après un préambule où il montre l'importance de l'éducation et la compare à une sorte de sélection artificielle exercée sur l'homme par l'homme lui-même, M. Siciliani indique les grandes divisions de son cours, divisions qui correspondent précisément aux trois parties de la science pédagogique telle qu'il la conçoit, la pédagogie historique, la pédagogie théorique, la pédagogie appliquée.

I. *Pédagogie historique.* — C'est la partie la plus facile du sujet, mais celle aussi qui comporterait le plus de développement, vu le nombre et la variété des systèmes d'éducation. M. Siciliani semble s'être contenté de suivre rapidement à travers les siècles la marche et les progrès de l'idée pédagogique, en rattachant les diverses doctrines aux grandes périodes de la civilisation. Après quelques mots sur l'éducation orientale, qui a pour trait caractéristique d'être religieuse et théocratique, et

qui ne songe à former ni l'homme ni le citoyen; — sur l'éducation grecque et romaine, qui est surtout politique et nationale et qui a pour idéal le citoyen : — M. Siciliani arrive à la civilisation chrétienne et cherche à en donner la formule. Il lui fait honneur d'une notion nouvelle, « radicalement révolutionnaire », la notion de la « sainte personnalité humaine ». Avec le christianisme donc, l'humanité aurait pour la première fois conçu l'idée d'élever l'homme, l'individu, et la tâche des temps modernes serait de développer cette conception.

Dans son cours, M. Siciliani a dû nécessairement appuyer ces considérations générales sur un grand nombre de faits et d'observations; dans son livre, le tort de ces grandes généralisations est de paraître un peu vagues, comme jetées en l'air, sans fondement solide.

Sur les doctrines pédagogiques des temps modernes, M. Siciliani ne donne guère plus de détails. Ses jugements sont trop rapides, trop écourtés, pour pouvoir être discutés sérieusement. Il présente au lecteur le sommaire de ses leçons, mais il ne lui apprend pas assez ce qu'il y a dit. On voit seulement qu'il a étudié avec soin, avec une certaine érudition, les pédagogues anglais, allemands, suisses et français, et cette esquise incomplète donne le désir de connaître le tableau lui-même. Espérons que les encouragements qu'il a déjà reçus décideront M. Siciliani à publier intégralement l'ensemble de ses leçons sur l'histoire de la pédagogie.

Quant aux conclusions qu'il tire de ses études historiques, les plus importantes sont celles-ci : 1° Il y a une véritable solidarité entre les progrès de la pédagogie et le développement de la notion philosophique de la personnalité humaine. 2° La pédagogie moderne tend à se débarrasser de plus en plus du joug de l'autorité et à se rapprocher de la science et de la nature.

II. *Pédagogie théorique.* — Ici, M. Siciliani insiste d'abord sur la nécessité de considérer la pédagogie comme une partie de la sociologie, dont elle est un organe essentiel [1]. L'éducation est un problème social, et ceux qui l'oublient sont « un anachronisme vivant ».

Ce qu'il tient à établir en second lieu, c'est que la pédagogie est une science, une science dérivée il est vrai, qui a pour principes d'une part la physiologie, l'anthropologie, la psychologie et la logique, d'autre part le droit et la morale. Une série de leçons ont été consacrées par le professeur à établir les rapports de ces diverses sciences avec la théorie de l'éducation. M. Siciliani, comme un grand nombre de ses compatriotes qui s'inspirent avec une ferveur enthousiaste de la philosophie anglaise contemporaine, ne veut entendre parler que de psychologie positive, de logique positive. « La psychologie positive, dit-il, montre que les fonctions psychiques se forment, se spécifient,

1. M. Siciliani a déjà développé ses idées sur ce point dans un ouvrage intitulé *Darwinismo, socialismo e sociologia moderna*, Bologne, 2e édition, 1879. Voyez le chapitre intitulé : *La scienza dell' educazione nella societa moderna di fronte alla questione sociale.*

s'individualisent, en vertu de la grande loi de l'association et de la division du travail. Et l'on comprend sans peine qu'il serait impossible de régler le développement de l'activité psychologique sans une connaissance complète et exacte des lois qui président à l'évolution de chaque faculté. » Mais il y a longtemps que l'on sait que les facultés de l'âme progressent peu à peu, et l'on n'a pas attendu la psychologie positive pour le dire. Il arrive quelquefois à M. Siciliani de prendre pour des nouveautés originales de vieilles idées dont la forme seule est changée.

Reconnaissons pourtant que personne jusqu'ici n'avait fait un effort aussi systématique pour énumérer et classer les sources diverses, les principes et les conditions de la pédagogie.

Dans une autre série de leçons, M. Siciliani s'occupe de classer les systèmes pédagogiques. Peut-être eût-il été plus naturel et plus logique qu'il rattachât à la pédagogie historique et non à la pédagogie théorique cette partie de ses recherches. Il est vrai que, négligeant les détails, l'auteur a voulu seulement réduire toutes les méthodes à un petit nombre de types. Pour opérer cette réduction, il se demande comment les divers systèmes répondent à ces trois questions :

1° Quelle est la nature de la volonté ?

2° Quels sont les caractères de la *plasticité psychique ?*

3° Quel est le but de l'éducation ?

D'après ces principes de classification, M. Siciliani croit pouvoir compter trois doctrines pédagogiques essentielles, qu'il appelle la *pédagogie orthodoxe*, celle des Jésuites, la *pédagogie mécanique*, qui implique la négation absolue de la responsabilité morale, enfin la *pédagogie psychologique*, qui est la bonne. Avouons que cette classification nous paraît arbitraire et superficielle, qu'elle ne va pas au fond des choses, qu'elle ne tient pas compte de la diversité des systèmes. Ici encore, on regrette l'insuffisance des explications ; on regrette de n'avoir qu'un résumé succinct à lire au lieu d'un cours détaillé à entendre. Qu'est-ce par exemple que cette pédagogie mécanique que l'auteur rapporte à Rousseau ? Il explique ensuite ce qu'il entend par pédagogie psychologique, quoique l'expression soit assez mal faite : il y a tant de tendances opposées en psychologie. D'après lui, elle part d'un fait de concience, « la notion lumineuse de la personnalité; » elle tend à une fin, qui est « la fin morale par excellence ». M. Siciliani n'est pas, tant s'en faut, un fataliste : il admet un concept positif de la liberté. La question du libre arbitre est à ses yeux « la question de vie ou de mort de la pédagogie », et il la résout dans le sens de l'affirmation, considérant la liberté morale comme le principe de l'école à laquelle il appartient, l'école de la *démocratie individualiste*.

Après avoir combattu en passant la théorie d'Auguste Comte et de M. Herbert Spencer, qui demandent que l'éducation individuelle soit comme modelée et calquée sur l'ordre de l'évolution spécifique de l'humanité, M. Siciliani indique sans les développer les sujets d'études

qui complètent son cours de pédagogie théorique : 1° la force de l'hérédité ; 2° le tempérament individuel (au point de vue physique) ; 3° le caractère individuel (au point vue moral).

III. *Pédagogie appliquée.* — Nous ne pouvons suivre M. Siciliani dans tous les développements de cette troisième partie, qui est de beaucoup la plus intéressante et la plus riche. Contentons-nous de signaler quelques-unes de ses opinions sur l'organisation de l'instruction à différents degrés [1].

L'instruction primaire, celle que l'on reçoit dans la famille, dans la petite école *(la scoletta)* et dans l'école primaire, préoccupe à juste raison M. Siciliani. Il en exclut le *catéchisme religieux*, mais il y introduit le *catéchisme moral.* « Si l'État a le devoir, dit-il, d'exclure de l'école primaire le *catéchisme religieux* et par suite la faculté de supprimer toute école qui n'est pas organisée laïquement, il a aussi le droit et en même temps le devoir d'imposer un *catéchisme moral.* » L'école sera donc laïque, mais elle ne sera pas pour cela une école irréligieuse, comme on le prétend. « Fondée sur les principes de la science, elle sera une école naturellement et rationnellement religieuse. » L'école primaire sera obligatoire, mais elle ne sera pas gratuite : la famille doit payer la rétribution scolaire. La liberté d'enseignement entendue dans son sens absolu est « une erreur très grave ». M. Siciliani est de ceux qui croient que la liberté d'enseignement est un danger pour l'État, un attentat à ses droits, et que nous ne devons nullement la liberté à ceux qui ne s'en serviraient que pour préparer notre servitude intellectuelle et politique.

Quant aux méthodes d'enseignement, M. Siciliani souhaite une liberté absolue pour l'instruction supérieure, une liberté très limitée pour l'instruction primaire, et il expose avec une grande force les raisons de cette différence.

Dans l'enseignement secondaire, il s'efforce de tenir la balance égale entre les *réalistes* et les *humanistes*, entre l'enseignement technique et l'enseignement classique.

Dans l'enseignement supérieur, M. Siciliani, entre autres innovations, réclame l'institution dans toutes les universités d'une chaire de pédagogie. Il voudrait que l'on fît ailleurs, avec l'autorité d'un titre officiel, ce qu'il a tenté à Bologne par une initiative toute personnelle et toute spontanée. Il est intéressant de remarquer que presque partout à cette heure, dans les grands pays civilisés, le même vœu se fait jour et qu'on réclame de divers côtés l'établissement d'un haut enseignement pédagogique. Cette année même, on a organisé à l'Université de Cambridge

1. M. Siciliani donne pour épigraphe à la 3e partie de son livre cette phrase de Leibnitz : « Je me chargerais de changer le monde si je pouvais changer l'éducation des générations naissantes. » Leibnitz n'a pas parlé aussi emphatiquement. Voici le texte exact de ses paroles : *Cogitanti mihi de rationibus procurandi publici boni, succurrit sane emendatum iri humanum genus educatione juventutis in melius informata.* (Leibnitz, éd. Dutens, t. VI, p. 65.)

une série de conférences de pédagogie, qui auront pour sanction en juin prochain des examens appropriés. Ajoutons que le plan suivi à Cambridge est exactement celui de M. Siciliani. M. Robert Hebert Quick, connu pour un livre intéressant, *Essays on Educational reformers*, s'est chargé, dans la première partie du cours, de l'*histoire de l'éducation*. M. James Ward expose la *théorie*, et M. J. G. Fitch la *pratique* de l'éducation. M. Siciliani ne pouvait pas désirer pour ses idées une confirmation plus éclatante : il regrettera seulement qu'elle lui vienne de l'Angleterre et non de l'Italie.

Louons aussi chez M. Siciliani la façon tout à fait pratique dont il a organisé un enseignement qui lui est cher. Il ne s'est pas contenté de parler devant des élèves plus ou moins attentifs : il les a excités à travailler sous sa direction, à résoudre dans des devoirs écrits les problèmes de la pédagogie générale ou appliquée. « Les leçons *ex cathedra*, dit-il, sont comme des nuages. » Aussi a-t-il multiplié autour de lui les conférences, les exercices scolaires, les travaux personnels. Il suffit de parcourir la liste qu'il nous donne des dissertations de ses élèves pour se convaincre que, pendant ces trois dernières années, on a utilement et sérieusement travaillé autour de la chaire de l'Université de Bologne, à l'exemple du maître. Voici quelques-uns des sujets qui ont été traités : *La psychologie de l'enfance; Les fondements psychologiques de la pédagogie; Le matérialisme et le spiritualisme dans leurs rapports avec la science de l'éducation; L'éducation religieuse dans les écoles primaires*, etc., etc. Pour encourager et exciter davantage encore l'émulation qu'il a su faire naître, M. Siciliani demande au gouvernement de son pays l'institution d'un diplôme spécial d'études pédagogiques. Ayant attiré et groupé autour de lui un certain nombre de jeunes hommes et de jeunes filles, il voudrait obtenir pour eux un encouragement officiel, une autre récompense que celle qu'il leur a octroyée lui-même en publiant leurs noms dans une note de son livre.

Mais le professeur lui aussi mérite les encouragements de tous ceux qui s'intéressent à la science et à l'art de l'éducation, pour son zèle communicatif, pour l'ardeur et la générosité de ses idées. Nous sommes d'autant plus disposé à ne pas lui marchander l'expression de nos sympathies que lui-même, très bien informé de tout ce qui se fait à l'étranger, témoigne en plus d'un endroit de ses propres sympathies pour la France, pour la philosophie française. Sans doute nous pourrions nous permettre de reprendre quelque chose dans son style, un peu trop imagé, plus italien que philosophique et qui affecte les formes du journalisme plutôt que celles d'une sévère composition scientifique. Mais ces défauts sont bien rachetés par la sincérité et l'élan de la pensée, chez un écrivain qui ne risque pas d'être jamais atteint de cette maladie dont Tocqueville disait : « La plus grande maladie de l'âme, c'est le froid. »

G. Compayré.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

L. Foucou. — Les préliminaires de la philosophie. *Caractère actuel de la philosophie. Les quatre puissances sociales : pratique, art, science, religion. Constitution de l'esprit humain. Constitution de la science. Modes de connaissances employés par la science; les sphères de la pensée. La méthode. La certitude. Division et classification des sciences. Marche générale de la philosophie.* — Paris, Adolphe Reiff. 1879 (in-16, xiv-235 p.).

Le nouvel opuscule que vient de publier l'auteur de l'*Aperçu d'une nouvelle logique*[1], est empreint d'un caractère *oratoire* très accentué. Comme forme, le style se laisse aller à des tournures qui rappellent les paroles tombant de la chaire du professeur ou de celle du prêtre, mais qui choquent dans un livre. A des négligences qui ne peuvent être permises qu'à l'improvisation, s'ajoutent des incorrections typographiques, dont la multiplicité est assez grande, surtout en ce qui concerne la ponctuation, pour gêner la lecture. Ces défauts accusent un travail trop hâtif, et, d'autre part, M. Foucou suit de bien dangereux modèles dans l'art d'écrire. Qu'il se garde surtout de Michelet, de la phrase hachée et des anacoluthes! Ce n'est qu'à l'habileté la plus consommée qu'il peut être donné de s'en servir.

Comme fonds, les amplifications banales, les lieux communs usés, masquent malheureusenemt ce que la pensée peut avoir d'original. Par là même, celle-ci se dérobe à la critique; on ne peut la saisir sous une forme vraiment précise. D'ailleurs, à chaque instant, des réserves plus ou moins justifiées ou des suggestions incidentes se dressent à côté de la thèse principale; enfin, chaque fois que se présente un sujet intéressant de discussion, il est écarté, comme sortant du cadre de l'ouvrage.

Quel est ce cadre? On le voit assez par les titres de chapitres répétés dans le titre du livre. Nous nous bornerons à remarquer qu'aux quatre puissances ou fonctions sociales qu'il envisage, M. Foucou fait correspondre quatre catégories de l'intelligence, le réel, le possible, le nécessaire et le parfait, et qu'il énumère de même quatre sphères de la pensée, celles de l'apparence, des phénomènes, des idées, et enfin la sphère mystique.

1. Voir le numéro de février 1880, p. 243.

Au reste, il est juste de reconnaître à l'auteur les plus louables sentiments et les intentions les meilleures. Ce qu'il a écrit est en somme, avec l'indication de quelques points de repère, une exhortation au travail scientifique et philosophique et un appel à l'union des efforts, à la conciliation des tendances. Mais le malheur veut que de telles exhortations ou de tels appels n'éveillent guère l'attention que lorsqu'ils tombent d'une plume très autorisée; autrement, l'humanité en général, les penseurs en particulier, ne s'en soucient pas beaucoup plus que de la mouche du coche. Si M. Foucou, en bornant le champ de ses études, en concentrant ses forces sur quelques points particuliers, arrive à des résultats valables et parvient à se faire un nom, son œuvre d'hier pourra survivre; aujourd'hui, elle est menacée d'un prompt oubli. T.

B. R. Garofalo. — Di un criterio positivo della penalita. Leonardi Vallardi. Napoli. Brochure in-8°, 92 pages.

M. Garofalo pense que les principes qui doivent être à la base du droit pénal et servir à déterminer les peines ne sont pas reconnus encore. Le code est le résultat de critères souvent hétérogènes, se heurtant l'un l'autre et fondés non sur une commune base expérimentale, mais plutôt sur les déductions des principes que fournissent des théories abstraites souvent contradictoires et incertaines. Le système actuellement en vigueur atteint-il du moins son but? Mais d'abord quel est le but d'une peine? Les législateurs ne pourraient peut-être pas le dire, et leur œuvre ne nous le laisserait pas deviner; mais le bon sens populaire ne s'y trompe pas, et, sans abstractions juridiques, il affirmera qu'une peine est bonne quand elle peut en premier lieu empêcher le coupable de commettre de nouveau son crime, en second lieu ôter aux hommes mal disposés le désir de l'imiter, enfin maintenir dans le public une vive aversion pour le crime puni. Bentham a clairement formulé ces trois fins de la peine appelées par les Allemands *prévention spéciale*, *prévention générale* et *prévention indirecte*. Malgré les efforts des idéalistes, cette doctrine prévaut aujourd'hui.

Le système actuel, à ce point de vue, est tout à fait insuffisant. Au point de vue de la prévention spéciale, les résultats sont déplorables. Lombroso, en tenant compte des décès très nombreux chez les criminels et des crimes dont les auteurs ne peuvent être découverts ou punis, conclut qu'il n'y a presque aucun criminel mis en liberté qui ne récidive. S'il y a là une exagération, elle n'est pas très importante. On ne s'est pas rendu compte, en assignant des peines, de l'effet qu'elles pouvaient produire. Au lieu d'établir une peine spéciale contre une espèce déterminée de délits, après avoir vérifié par l'expérience que cette peine était une sérieuse menace pour le délinquant, on se sert tou-

jours de la réclusion, que l'on inflige plus ou moins longue selon la gravité attribuée au crime. De plus, les magistrats montrent une indulgence excessive. Aussi la quantité de crimes s'accroît-elle d'année en année, dans toute l'Europe, et cette progression est surtout remarquable en Italie, où il se commet trois fois plus d'homicides qu'en Autriche, quatre fois plus qu'en Prusse, cinq fois plus qu'en Suède, dix fois plus qu'en Irlande, quatorze fois plus qu'en Danemark, seize fois plus qu'en Angleterre. Il faut dire d'ailleurs qu'en Italie le système de procédure offre trop de longueurs et donne à l'accusé trop de chances favorables.

Il est donc utile de trouver un fondement pour la loi pénale ; le fondement ne saurait être la responsabilité morale, car, même si l'on n'adopte pas le déterminisme absolu, il faut bien reconnaître qu'un grand nombre de criminels sont poussés au crime par des causes organiques. Or la responsabilité morale n'existe, d'après M. Garofalo, que pour un acte exécuté en dehors du déterminisme.

Avant d'aborder l'étude des peines, M. Garofalo dit quelques mots sur les remèdes préventifs indirects que l'Etat peut faire agir : l'éducation, la vigilance, la religion. On sait comment Herbert Spencer, dans son *Introduction à la Science sociale*, examine et combat l'opinion de ceux qui voient dans l'instruction un remède à tous les maux de la société. M. Garofalo n'attribue pas non plus à l'instruction une importance exagérée. « Une plus grande instruction, dit-il, engendre, avec de nouvelles idées, de nouveaux besoins auxquels on ne peut pas toujours satisfaire honnêtement. » — « Il ne faut pas donner au problème de l'instruction du peuple, dit-il encore, une importance égale au problème de son éducation morale. L'instruction n'est point une panacée pour tous les maux ; elle n'a aucune efficacité pour la moralité du peuple, ni généralement pour son bien-être économique. » L'Etat peut-il donner au peuple une éducation morale ? Il peut au moins atténuer l'effet de certaines causes d'immoralité, telles que les boissons excitantes, les spectacles de la cour d'assises, la vue des exécutions capitales, certains récits des journaux. Pour ce qui concerne la vigilance, l'Etat pourrait améliorer la police. Quant à la religion, le gouvernement pourrait sans doute exercer une grande influence pour la maintenir en honneur et la faire respecter. « Malheureusement les gouvernements libéraux croient devoir encourager l'impiété pour s'accorder avec une de ces étranges formules qui ont eu une fortune imméritée : que l'Etat doit être athée. » D'un autre côté, le clergé rural en Italie est ignorant et immoral. Ainsi est amoindrie ou détruite « l'immense force moralisatrice » que pourrait avoir la religion. Il faut remarquer d'ailleurs que tous les dogmes chrétiens « ne sont pas en contradiction avec la science, mais avec des hypothèses plus ou moins plausibles, » et que la morale séparée des dogmes n'aurait plus d'influence sur le cœur de l'homme.

Tous ces moyens préventifs sont d'ailleurs insuffisants, et il faut nécessairement appliquer des peines.

Pour trouver la règle qui nous permettra de les appliquer, il faut

observer d'abord que les délits ont deux caractères communs : 1° Il y a opposition entre ces actes et le sentiment moral, et les principes de la société : les délits portant atteinte à la sécurité ou à la liberté. 2° La tolérance ou l'impunité les multiplient.

Il est important de chercher dans quelle mesure l'un et l'autre élément entrent dans une action coupable. Si nous pouvons former ainsi des catégories de faits criminels et savoir l'intensité du péril qui leur correspond, nous aurons le critérium positif de la pénalité. Le premier élément du délit se mesure par le degré de crainte inspiré universellement par le fait criminel dans une période historique donnée. Sur le second point, on peut déterminer le degré de perversité de l'accusé, qui permet de prévoir la probabilité d'une récidive. En combinant ces deux modes de classer les crimes ou plutôt les malfaiteurs, on arrive à la classification cherchée, à celle qui nous donne le degré de la « temibilità » des criminels, qui nous indique jusqu'à quel point on doit les craindre et prendre des mesures contre eux. M. Garofalo arrive ainsi aux quatre catégories suivantes, dans lesquelles il faut ensuite ranger tous les actes criminels : 1° crimes très graves qui suffisent à révéler les criminels les plus redoutables ; il faut ici à la fois employer les moyens d'intimidation les plus énergiques et rendre impossible la récidive ; 2° délits légers commis par des criminels d'habitude, dont il faut rendre peu probable la récidive (prévention spéciale) ; 3° crimes graves dont les auteurs ne sont pas des criminels habituels : il s'agit surtout ici d'empêcher l'imitation (prévention générale) ; 4° délits légers, dont les auteurs ne sont pas des délinquants habituels : la peine devra être un essai de correction (prévention spéciale).

Nous ne nous arrêterons pas sur les diverses peines proposées dans ces divers cas par M. Garofalo, disons seulement qu'il est dans une certaine mesure partisan de la peine de mort, qu'il considère comme seule capable d'intimider la plupart des criminels, et qu'il s'oppose, excepté pour la troisième catégorie de crimes mentionnée ci-dessus, à la détention pendant un temps considérable et déterminé à l'avance, telle qu'on la comprend actuellement. Notons aussi que, d'après le principe qu'il a posé, M. Garofalo admet qu'une tentative criminelle doit être punie aussi sévèrement que le crime, quand il est évident que sans une circonstance fortuite et imprévue le crime aurait été accompli.

M. Garofalo me paraît, sur bien des points, être dans le vrai ; toutefois j'aurais quelques réserves à faire. Il a bien vu lui-même d'ailleurs l'objection qu'on peut lui adresser. La justice est laissée entièrement en dehors de son système. Il n'y a pas, dit-il, à se préoccuper de la justice à propos de la punition. Peut-être en effet en viendra-t-on là un jour, je l'ignore. M. Garofalo, qui note précisément ce fait que le délit répugne au sens moral, qui attache tant d'importance, avec raison d'ailleurs, à l'éducation morale du peuple, et qui s'occupe de l'effet moral produit par les peines, ne craint-il pas de détruire dans une certaine mesure l'horreur du crime, si aucune considération de justice,

si aucune idée d'expiation n'entrent dans l'application du châtiment? Il est vrai que la plupart des criminels sont déterminés à l'être, de l'aveu de M. Garofalo. Resterait donc à savoir si le sentiment moral ne peut pas s'appliquer tout aussi bien à nous faire blâmer ou louer un acte déterminé [1]. Je crois qu'il en est ainsi, et que par conséquent ni le déterminisme, ni même la théorie utilitaire, entendue au sens large, ne doivent empêcher d'admettre dans la peine un élément moral. Si d'ailleurs nous ne voulons que suivre le principe de M. Garofalo, je me demande comment on pourra faire une distinction entre un criminel et un fou incurable et pourquoi on ne guillotinerait pas les fous dangereux dont la maladie est incurable. Ce serait là un procédé de sélection fort efficace au point de vue de la prévention spéciale; mais qui proposerait de le mettre à exécution? On se débarrasserait pourtant ainsi de bouches inutiles, et on pourrait employer à des travaux utiles les gens qui s'occcupent d'eux. N'est-ce pas seulement le sentiment moral ou altruiste qui empêche d'agir aussi radicalement à leur égard, ou encore une théorie utilitaire qui sait tenir compte de la nature morale actuelle de l'homme.

FR. PAULHAN.

LE PRIME QUISTIONI FISIOLOGICHE, *prelezione* del Dott. **Luigi Luciani**, professore ordinario di Fisiologia nella R. Università di Siena. — Enrico Detken, Napoli e Roma. 1880. 22 p. in-8°.

Dans cette leçon d'ouverture, M. L. Luciani tâche d'écarter de la physiologie toute métaphysique, spiritualiste ou matérialiste. Le matérialisme et le spiritualisme peuvent également se concilier avec les faits qui se résument dans la loi physiologique de la correspondance parfaite et absolue de l'activité cérébrale et de l'activité psychique. Mais ces deux systèmes sont en dehors de la science, parce qu'ils dépassent l'expérience. Peut-on au moins accepter l'un d'eux comme une hypothèse, et peut-on ainsi lui faire rendre quelque service à la science? Non. Sans doute l'hypothèse est très souvent utile, même quand elle est fausse, mais c'est à la condition que l'expérience puisse intervenir pour en déterminer la valeur. Ni le spiritualisme ni le matérialisme ne sont vérifiables, car les phénomènes seuls nous sont accessibles, l'essence nous échappe. M. Luciani paraît bien admettre une réalité substantielle. Ses idées d'ailleurs sont nettes et fort acceptables en général, mais elles ne seraient pas neuves pour les lecteurs de la *Revue philosophique;* aussi n'insisterons-nous pas davantage.

---

1. On peut dire aussi que tout le monde ne croit pas à la détermination nécessaire de la plupart des actes criminels, et que, au point de vue de la prévention générale, l'effet de la punition ne serait guère diminué.

La condizione fisica della coscienza, *discussione fra i professori* **F. Tocco e A. Herzen** (Estratto dai Rendiconti della Societa Italiana di Antropologia e Psicologia), 1879. — Firenze, 1880.

M. Tocco attaque quelques points des théories de Herzen sur les conditions physiques de la conscience et sur la conscience de la moelle épinière. D'après M. Herzen, comme on le sait, la conscience est liée à la désintégration des centres nerveux; les deux choses n'en sont qu'une ; mais comment expliquer ce lien entre deux phénomènes dont l'identité n'est certes pas évidentes? D'un autre côté, Herzen, prenant une moyenne entre les opinions extrêmes de Maudsley et de Lewes, admet une certaine conscience obscure dans la moelle épinière ; mais, dit Tocco, ou bien les mouvements coordonnés d'une grenouille décapitée peuvent s'expliquer par un mécanisme compliqué de mouvements réflexes, et alors on n'a que faire de la conscience; ou bien l'intervention de la conscience est indispensable pour expliquer de tels mouvements, et alors il faut admettre non une conscience générale et confuse, mais une conscience bien plus déterminée et précise.

M. Herzen dit qu'il n'y a pas à se préoccuper de l'explication de la conscience; il n'y a qu'à chercher les conditions de ses manifestations. Or l'observation prouve que la désintégration nerveuse centrale produit la conscience, en est la condition physique, quand cette désintégration a une certaine intensité ou quand elle rencontre une certaine résistance. Au sujet de la conscience de la moelle épinière, Herzen maintient ses conclusions. D'après lui, les réactions *habituelles* de la moelle sont dues à un mécanisme déjà parfaitement organisé; elles se font avec peu de désintégration et beaucoup de rapidité, et se produisent inconsciemment; les réactions non habituelles présentent des caractères opposés et doivent sans doute s'accompagner d'un sentiment plus ou moins intense de bien-être ou de mal-être. M. Tocco objecte que, pour savoir si la conscience existe dans la moelle, il faudrait connaître les limites de la désintégration des centres rachidiens, et nous ne les connaissons pas.

Les deux professeurs s'occupent aussi du monisme et du dualisme. Herzen se déclare moniste, mais il donne le monisme pour une induction probable, non pour un fait démontré. Pour lui, la question se pose ainsi : de même que dans le monde inorganique on n'admet plus deux essences différentes, la matière et la force, dans le monde organique, pour des raisons analogues, on ne doit admettre aussi qu'une seule essence. Tocco, qui accepte la loi sur les conditions physiques de la conscience comme une généralisation physiologique probable, pense qu'elles ne prouvent rien ni pour ni contre le monisme et qu'elle peut être acceptée par les dualistes les plus déterminés. Il me paraît avoir raison sur ce point. La métaphysique d'Herzen me semble fondée sur une fausse analogie, sur la comparaison qu'il établit entre le rapport de la pile et de l'électricité, ou de la chaleur et du mouvement moléculaire d'un côté, et le rapport de la conscience et de la désintégration ner-

veuse de l'autre. La force ne peut être opposée à la matière inorganique comme l'esprit est opposé au corps, car l'esprit forme un groupe de phénomènes particuliers, sensations, images, etc. La force n'en présente aucun, à notre connaissance du moins. Cela d'ailleurs ne saurait rien enlever au mérite psychologique de M. Herzen, sur lequel je n'insiste pas, car tout le monde le connaît et l'apprécie [1]. FR. PAULHAN.

Alphonz Bilharz et **Portus Dannegger**. — METAPHYSISCHE ANFANGSGRUNDE DER MATHEMATISCHEN WISSENSCHAFTEN, AUF GRUNDLAGE DER HELIOCENTRISCHEN PHILOSOPHIE (*Principes métaphysiques des sciences mathématiques, fondés sur la philosophie héliocentrique*). Sigmaringen, C. Tappen, 1880 (in-16, VIII-97 pages, une planche lithographiée, caractères gothiques).

M. Bilharz, docteur-médecin, a publié en 1879 (Stuttgart, J.-C. Cotta) *Der heliocentrische Standpunkt der Weltbetrachtung ; Grundlegungen zu einer wirklichen Naturphilosophie* (Le point de vue héliocentrique pour considérer le monde ; fondements d'une philosophie réelle de la nature). Il s'adjoint aujourd'hui un ingénieur pour appliquer son système aux sciences exactes. L'opuscule dû à cette collaboration comprend deux parties : l'une consacrée à la théorie de la connaissance, l'autre aux mathématiques. Cette dernière est un pur exposé des principes des calculs différentiel, intégral, voire même des variations, avec des applications classiques à la géométrie et à la mécanique. Nous ne nous arrêterons pas à ce travail, où le *point de vue héliocentrique* ne paraît guère utilisé, et que son auteur (p. 94) présente comme une préparation à la lecture des œuvres de Lagrange. Mais nous ne saurions trop nous inscrire en faux contre l'assertion de la préface (p. VII), d'après laquelle, depuis la mort de ce grand génie, la mathématique serait restée essentiellement la même. Si grande que doive toujours subsister l'admiration pour Lagrange, les directions particulières qu'il a essayé de donner à la science ont été dès longtemps abandonnées, et, quant à la valeur propre des travaux de notre siècle en mathématiques, l'âge prochain, qui seul pourra les juger sainement, les égalera probablement au moins à ceux du XVIIe siècle.

Nous renoncerons aussi à tenter d'expliquer clairement à nos lecteurs ce que M. Bilharz entend par points de vue *géocentrique*, *périgéique*, *héliocentrique* et *cosmocentrique*. Il nous faudrait nous étendre au moins autant qu'il l'a fait, et l'on n'attacherait peut-être pas un très grand intérêt à des représentations figurées, à des allégories plus ou moins forcées, où se dépeint, suivant l'auteur, le processus de la connaissance, mais qui en tout cas ne peuvent, par elles-mêmes, rien

1. Le travail de M. Herzen sur la loi physique de la conscience a été résumé par M. Herzen lui-même dans la *Revue philosophique*, avril 1879. Consulter aussi le compte rendu qui en a été fait dans le numéro de mai 1879, et la lettre d'Herzen, dans le numéro de juin.

établir ni rien démontrer. Nous nous contenterons d'examiner quel pas croit avoir fait M. Bilharz depuis Kant et Schopenhauer.

Ce que le premier a exclu, comme *chose en soi*, de toute connaissance, se présente, pour le second, à la conscience comme volonté. Il donne ainsi à l'expérience intérieure un contenu réel compris sous un concept unique, et établit par là contre Kant l'existence de fait d'un monde indubitablement métaphysique (p. 5).

Schopenhauer est donc, à proprement parler, le premier métaphysicien ; son erreur a été de regarder la volonté comme une *chose en soi*, qui, comme telle, ne peut avoir aucune relation avec un sujet connaissant. C'est par là qu'il arrive à son concept de la volonté universelle intelligible, lequel est une *contradictio in adjecto* (p. 7).

La volonté ne peut être l'essence des choses que parce qu'elle est, au contraire, circonscrite. C'est un effort vers l'être (*Drang zu Sein*), que l'on peut se figurer comme lié à un point déterminé, et que tout ce qui existe extérieurement limite dans un cercle dont ce point sera le centre. La volonté rencontrée dans un sujet suppose donc une volonté opposée ; c'est la relation réciproque du sujet et de l'objet.

La réunion de ces deux concepts épuise le monde ; chacun d'eux s'applique à une intensité d'être déterminée qui arrive à la conscience par le chemin de l'expérience intérieure (sujet) ou extérieure (objet) (p. 10).

Les concepts de la chose en soi et de l'infini ne doivent être considérés que comme des moitiés de concept ; il manque à chacun d'eux un élément essentiel pour la représentation du concept.

L'univers se décompose en une pluralité infinie d'existences circonscrites et en relation entre elles ; à chacune, comme sujet, la totalité de toutes les autres apparaît comme l'objet réciproque. L'infinité de l'être se traduit ici dans le changement sans fin de l'espace et du temps, formes sous lesquelles apparaît l'objet circonscrit (p. 11).

Le cercle de la volonté doit être regardé comme divisé en deux moitiés correspondant à la réceptivité et à la spontanéité. L'effet de l'objet inconnu en lui-même, a lieu sur la face réceptive (pure sensation) ; ce qu'on sent est inverse de l'objet réel : c'est le trou que fait la balle dans l'air, c'est le creux où s'imprime le relief (p. 13). Le renversement subsiste jusqu'au point milieu où il y a concentration synoptique du schéma sensible (Kant), et inversion symétrique du côté spontané, ce qui produit finalement une représentation congruente à l'objet réel. Le processus physique de la vision donne une fidèle image du processus métaphysique de la connaissance.

L'intensité objective de l'être représenté dans la conscience (unique à chaque instant) est déterminée, pour le sujet (point de vue géocentrique), par la vitesse du changement ou le rapport de l'espace et du temps, qui sont ainsi les deux *coordonnées* de la connaissance (p. 15). L'espace et le temps sont ici entendus au sens métaphysique ; leurs formes physiques n'apparaissent que si le sujet se transporte, du centre du cercle de la volonté à la circonférence, et c'est alors seu-

lement que la variabilité s'introduit dans le monde de la permanence.

Volonté, force et vitesse sont des expressions relatives à une seule et même chose, envisagée soit du côté métaphysique, soit du côté physique. Le concept de force est à la limite des deux domaines et comme le point central sur lequel roule toute la connaissance (p. 20).

Le principe de contradiction, valable pour l'expérience extérieure, ne l'est nullement pour l'intérieure ; car il suppose la simultanéité de l'attribution ; par conséquent, il est conditionné par le temps, qui n'a aucun rapport avec l'être. Tout au contraire, l'attribution de prédicats contradictoires est la forme de pensée qui convient à l'expérience intérieure, puisque le côté réceptif de la volonté est inverse du côté spontané. Par conséquent, la volonté est libre et non libre, etc.

Si c'est là le point de vue héliocentrique, nos lecteurs trouveront sans doute que c'est celui où l'on confond la position d'un problème avec sa solution.

A partir de là, nous tombons au reste dans la haute fantaisie ; il nous suffira donc de signaler le plus saillant.

Le pur espace n'est rien qu'une limite ; il a, à volonté, 0, 1, 2 dimensions ; la troisième correspond au temps, que supposent toujours les représentations de l'espace physique.

La vérité a deux critériums : 1° la concordance de la connaissance de la forme et celle du contenu (*formalen und inhaltlichen*), qui, pour la connaissance dans l'espace, doit consister dans la perpendicularité des déterminations ; 2° la découverte de la constance dans la variabilité. Cela suffit pour établir *a priori* les axiomes de la géométrie (y compris le postulatum d'Euclide) et les lois fondamentales de la nature (y compris celles de Képler).

En résumé, ce qui paraît surtout établi par l'opuscule de MM. Bilharz et Dannegger, c'est que la métaphysique est encore vivace en Allemagne. Mais le jour ne nous paraît pas encore venu où elle pourra exercer une influence réelle sur les mathématiques, auxquelles elle semble maintenant s'attaquer de préférence. T.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

H. Marion. *La solidarité morale : essai de psychologie appliquée.* In-8°. Paris.

Dr P. Despine. *Étude scientifique sur le somnambulisme*, etc. In-8°. Paris, Savy.

Foucou. *Les préliminaires de la philosophie.* In-12. Paris, Reiff.

Pompeyo Gener. *La mort et le diable : histoire et philosophie de deux négations suprêmes.* Paris. In-8°. Reinwald.

Ch. Louandre. *La noblesse française sous l'ancienne monarchie.* In-12. Paris, Charpentier.

Ollé-Laprune. *De la certitude morale.* In-8°. Paris, Belin.

Ch.-A. du Péan. *Recherches philosophiques et physiologiques sur la nature de l'homme et de l'être vivant.* Paris. In-8°. Ghio.

Herbert Spencer. *La morale évolutionniste.* In-8°. Paris (Bib. scient. internationale).

G. Piola. *Forza e Materia. Discorsi indirizatti ai nostri studenti di filosofia.* In-8°, Hœpli, Milano.

G. Jandelli. *Saggio sul sentimento del Bello.* In-12. Civelli, Milano.

G. Cimbali. *Nicola Spedialeri. Discorso tenuto in Bronte.* Napoli.

Sergi. *Le dottrine morali in relazione alla realita della vita : considerazioni storiche.* Bologna. In-8°. Cenerelli.

...... *Doctor Nobiling und seine Lehrmeister : Satyrspiel mit Trilogie,* Stuttgart, In-8°, Müller.

Rosenthal (Ludwig A). *Die monistiche Philosophie : ihr Wesen, ihre Vergangenheit und Zukunft für Gebildeten aller Stände.* In-8°. Berlin. Duncker.

A. Bilhirz und Portus Danegger. *Metaphysische Anfangsgründe der mathematischen Wissenschaften auf Grundlage der heliocentrischen Philosophie.* In-8°. Sigmaringen.

Benno Erdmann. *Immanuel Kant's Kritik des Urtheilskraft.* In-8°. Leipzig. Voss.

A. Marty. *Die Frage nach geschichtlichen Entwickelung der Farbensinnes.* In-8°. Wien. Gerold's sohn.

Dr A.-V. Leclair. *Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntnisskritik : kritische Streifzüge.* In-8°. Prague, Tempsky.

G. Friedrich. *Die Grenzen der Religionsfreiheit und die Wissenschaftlehre der heutigen Naturforschung.* In-12. Leipzig. Sigismund.

Harald Höffding. *Die Grundlage der humanen Ethik* (*aus dem Dänischen*). In-8°. Bonn, E. Strauss.

(Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux. 2e année, n° 1, mars 1880.) Liard. *Les origines logiques de la physique cartésienne.*

E. Egger. Traduction française des derniers chapitres de l'*Économique* d'Aristote.

La *Nuova antologia* du 1er mai 1880 a publié un article intitulé *Se sia vero che la fisica abbia ucciso la metafisica?* par M. P. Fambri, ex-député. Nous souhaitons fort à la métaphysique de rencontrer des avocats plus adroits.

M. Terenzio Mamiani vient de publier à part sa *Filosofia della realità* qui avait paru en articles dans la *Revue* qu'il dirige et que nous avons analysée.

Le Propriétaire-gérant,
Germer Baillière.

Coulommiers. — Typographie Paul Brodard.

LES LOCALISATIONS PSYCHOLOGIQUES

DU POINT DE VUE SUBJECTIF ET CRITIQUE

Notre corps est, dans l'état normal, comme un instrument délicat dont le plus léger tressaillement nous dénonce la partie excitée, la corde musicale pincée du dehors. Chacun de nous possède ainsi une sorte de science topographique de son organisme et des points les plus irritables ou le plus fréquemment irrités. D'où nous vient cette science? Est-elle une connaissance innée d'un genre spécial? un produit lentement accumulé de l'expérience? ou une interprétation fatale, inconsciente de celle-ci, et comme une projection forcée de nos états affectifs dans l'espace? Ces différentes opinions ont rencontré de notre temps des partisans et des adversaires, aussi bien parmi les physiologistes que dans le monde des psychologues[1]. Aucune d'elles, après mûr examen, ne semble devoir emporter l'assentiment du philosophe, pour des raisons diverses d'ailleurs. C'est peut-être qu'aucune ne s'est placée au véritable point de vue d'où il conviendrait d'envisager le problème et d'expliquer les défauts des thèses essayées jusqu'à ce jour : il ne saurait être inutile à cette science du moi, où les savants se plaisent à introduire leurs procédés et leurs manières techniques de voir, de replacer la question sur sa véritable base, l'observation intérieure, non point étroite et superficielle, mais accessible à tous les conseils, aux justes remarques des spécialistes, sans cesser d'être le mode d'explication si heureusement pratiqué par Descartes, Leibniz et Maine de Biran.

L'explication la plus ingénue, celle du sens commun, consiste à dire que si une excitation périphérique de notre organisme est immédiatement localisée à la surface de telle partie, poitrine, bras ou jambe, et dans tel endroit défini, le fait tient à une aptitude générale de l'âme, et l'on sous-entend à une sorte d'harmonie

1. Voy. Dr S. Stricker, *Studien über das Bewusstsein*. Vienne, 1879; W. Braumüller. — Bain. *Les sens et l'intelligence*, chap. I, 5, pp. 354-359.

préétablie entre celle-ci et le corps. Les travaux des physiologistes d'un côté, de l'autre les analyses des psychologues semblent fortifier cette solution en apparence claire. L'anatomie du système nerveux, les expériences faites sur les filets postérieurs et antérieurs de la moelle épinière, la description microscopique des centres rachidiens et cérébraux avec leurs connexions ramifiées et leur intégration graduelle, tout n'éveille-t-il pas l'idée d'un appareil à la fois extrêmement complexe et simple, où aucun ressort ne vibre que d'une façon originale, avec son timbre propre, même fût-il mêlé aux harmoniques de tout le système ; où aucun fil ne s'embrouille en traversant cet écheveau confus de la masse cérébro-spinale : de telle façon que, si l'un de ces fils est tiré du dehors, l'attention de l'esprit se porte de ce côté ; si une note douloureuse ou agréable retentit dans la symphonie vague de l'organisme entier, le chef d'orchestre invisible en voit instantanément le point d'origine. Ecartons les images, traduisons l'idée en termes abstraits, dans le langage de la physiologie. « Des membres entiers, la plupart même des parties de notre corps, étant pénétrés de nerfs sensitifs, il résulte de là, dit J. Müller, que le sens du toucher a la possibilité de distinguer l'étendue de notre corps dans toutes les dimensions, car chaque point où aboutit une fibre nerveuse est représenté dans le sensorium comme partie intégrante de l'espace. »

En tout cas une vérité importante a été mise en lumière. Cette sorte de science topographique de l'organisme a ses conditions prédéterminées dans notre organisation corporelle et spirituelle : nous en sommes redevables aussi bien au mécanisme physiologique de notre appareil nerveux et musculaire qu'à la sensation inséparable de son fonctionnement. Ces deux sortes de conditions suffisent aux localisations spontanées. Mais, si toute impression périphérique est de soi localisable en dehors d'une conscience claire et distincte, comment nos impressions corporelles sont-elles par nous localisées avec la représentation exacte des parties et des points irrités de l'organisme ? Le phénomène est en effet loin de se ressembler dans tous les cas : il est réflexe chez l'animal décapité ; instinctif et sans doute conscient chez les vertébrés supérieurs ; réfléchi et représentatif chez l'homme, grâce à la volonté. Et encore faut-il distinguer : chez l'homme même beaucoup de localisations restent vagues, incertaines, instinctives ou automatiques ; quelques-unes seules sont nettes et distinctes, mais suffisent pour former les linéaments principaux de notre topographie corporelle et grouper les autres autour d'elles. Cette connaissance que nous avons de notre corps dans son entier n'a donc rien d'uniforme ni d'invariable : elle varie comme

ses conditions physiologiques et psychologiques, l'innervation, la motilité musculaire, la différenciation des sensations, les mouvements actifs et l'habitude.

I

La psychologie physiologique, s'appuyant sur les résultats de la recherche objective et expérimentale, a cru tenir en main tous les éléments du problème et, avec MM. Lotze et Wundt, a proposé aux psychologues des vues ingénieuses, très séduisantes au premier abord. L'intérêt principal du débat, c'est en réalité le problème de l'intuition de l'espace, toute localisation impliquant la notion d'étendue. Si cette intuition d'espace est d'abord et nécessairement la notion de notre étendue corporelle, totale ou partielle, quel rapport y a-t-il donc entre nos sensations et cette idée ? De l'aveu de tous, elle ne saurait en être un élément : serait-ce qu'elle est une réaction innée de l'âme attachée aux sensations externes, ou bien le produit original d'une synthèse de sensations et comme la propriété psychologique de cette combinaison mentale? C'est le procès engagé entre la théorie des signes locaux simples et celle des signes locaux complexes.

On se rappelle la théorie de M. Lotze, exposée ici même [1]. Les sensations cutanées ou visuelles, étant de simples affections qualitatives et intensives de l'âme, par elles seules ne seraient jamais localisées; il leur faut quelque caractère accessoire de nature à provoquer leur projection dans l'espace, selon des directions distinctes. Cet indice accessoire ou « signe local » n'est en soi qu'une simple affection psychique; mais, au lieu de répondre comme la sensation dominante à l'excitation du seul point excité sur la peau ou la rétine, le signe local coïncide avec les mouvements nerveux particuliers liés à l'ébranlement des éléments circonvoisins. Ce concomitant de la sensation principale provoque, d'après M. Lotze, la localisation « qui est un acte d'imagination sans aucun rapport avec un mouvement quelconque ». Selon l'auteur, cette localisation des sensations, ainsi comprise, suppose du reste des conditions très définies : 1° des sensations spéciales, visuelles ou tactiles ; 2° des signes locaux capables de former les termes d'une série à différences appréciables et exactement mesurables; 3° la perception simultanée

1. Voy. *Revue philosophique*, numéro d'octobre 1877. — Cf. *La psychologie allemande* de Th. Ribot, ch. IV.

d'une pluralité d'impressions. La seconde de ces conditions exclut de la classe des localisations primitives les sensations de la peau : elles sont trop confuses, comme les odeurs, et « ne forment pas un système de termes qui, par l'identité de leur dénomination commune, permettent une évaluation exacte en quantités commensurables ». La troisième exclut les sensations de l'ouïe, disposées cependant suivant une échelle dont les degrés sont mesurables d'une façon exacte. En fin de compte, les sensations de la vue paraissent à M. Lotze réunir seules les trois conditions exigées. « La vue, dit-il, est le sens dans lequel la tendance localisatrice se manifeste de préférence... En répétant les rotations du globe de l'œil, en les dirigeant de droite à gauche ou de gauche à droite, en retrouvant toujours la même liaison des impressions, en apercevant la persistance d'un groupe central par rapport aux termes qui vont et viennent, nous nous persuadons que la succession n'est qu'en nous-mêmes, que la coexistence est dans les choses, et que ce qui cause le changement de nos sensations ne consiste que dans la diversité de nos relations par rapport à des objets permanents du monde extérieur. » Les autres localisations, postérieures en date, demanderaient le concours de la vue, ou d'organes mobiles, comme la main.

On peut s'étonner que la notion d'étendue soit provoquée par cet ensemble d'éléments, avec lesquels elle n'a ni ressemblance ni analogie ; mais M. Lotze, métaphysicien prudent, répond avec habileté que, dans sa thèse sur *La formation de la notion d'espace*, il s'agit simplement de montrer comment la tendance à percevoir les impressions sous la forme de l'espace entre en exercice. « La faculté de répondre à l'impulsion des ondes lumineuses par la sensation du vert et du rouge ne se comprend que comme une manière de réagir propre et innée à la nature de l'âme, et ne donnant lieu à aucune déduction quelconque ; après avoir éprouvé ces sensations, nous en tirons l'idée générale de couleur ; mais assurément nous ne possédons pas d'abord cette notion générale comme un moyen à l'aide duquel nous puissions concevoir le rouge et le vert, ou ranger les couleurs d'après leur affinité, le rouge plus près de l'orangé que du vert. Il en est de même de l'espace. » (Voy. article cité, page 364.) — Objecte-t-on incidemment que cette multitude d' « affections psychiques » ou de signes locaux qu'il nous faut supposer pour comprendre la localisation simultanée d'un très grand nombre d'impressions, l'observation ne nous les découvre pas ? C'est que, réplique l'auteur, nos localisations sont devenues par l'habitude instinctives et inconscientes ; à l'origine, chez l'enfant, cette aptitude à localiser « ne s'est développée qu'à l'aide d'une série d'expériences qui, si

nous pouvions les reproduire, nous feraient voir, comme autant d'objets de la conscience de l'enfant, tous ces intermédiaires devenus imperceptibles pour la conscience de l'homme fait. »

La théorie n'a point plu à M. Wundt[1], qui a essayé de la corriger en la complétant. Le mérite principal du savant physiologiste a été de restituer aux mouvements actifs une part essentielle dans toute localisation primitive. M. Wundt distingue avec raison les signes locaux ou sensations manifestées à la suite des mouvements passifs, et ce qu'il appelle les sensations d'innervation, qui accompagnent les mouvements actifs. Ni les unes ni les autres ne pourraient, prises isolément, engendrer la notion d'espace ; mais cette notion, dit M. Wundt, loin d'être un acte idéal de l'esprit, est le produit de la combinaison des sensations de mouvement avec les signes locaux ou sensations périphériques. « L'idée ordinaire d'une synthèse, en effet, implique un produit nouveau qui n'existait pas encore dans les éléments constitutifs. De même que dans le jugement synthétique un nouveau prédicat est attribué au sujet, de même que dans la synthèse chimique il se produit une combinaison qui a des propriétés nouvelles, de même la synthèse psychique nous donne, comme nouveau produit, un ordre des sensations dans l'espace. » (*Psychol. allem.*, page 248.)

Les deux doctrines dont nous venons de parler, malgré leur dissemblance profonde et la diversité des explications de détail, sont sœurs l'une de l'autre. Toutes deux se proposent, l'une avec des ménagements infinis, l'autre hardiment, d'expliquer « la formation de la notion d'espace » en la rattachant à des éléments définis de l'expérience. Toutes deux, quoi qu'en puisse dire M. Lotze, sont des théories empiriques de l'idée d'espace. Certes M. Lotze a soin de nous avertir que cette notion ne saurait être tirée d'aucune déduction logique ni d'aucune donnée simple ou composée de l'expérience. Elle est une « véritable reconstruction » faite par l'âme à la suite des impressions venues du dehors : « à l'aide de ces impressions intensives, l'âme doit *créer de toutes pièces* non pas un espace réel, mais cette intuition d'une étendue dans laquelle elle attribuera aux images des différents objets les positions qui leur conviennent. » Si donc il y a genèse de la notion d'espace, ce n'est en tout cas qu'une genèse idéale, bien que rattachée presque exclusivement à l'origine aux sensations visuelles. A notre sens, c'est déjà trop dire et parler, malgré toutes les réserves qu'on voudra, le langage de

1. Voyez l'article de M. Wundt, *Revue philosophique*, septembre 1878, et *Psychol. allemande contemp.*, ch. VII, § 4.

ses adversaires ; car c'est subordonner l'intuition d'espace à un élément empirique objectif, la sensation, et par suite assimiler, de loin ou de près, cette intuition aux représentations propres à chaque sens, au lieu d'en faire, comme le veut Kant, la condition générale de l'intuition des phénomènes externes. Un tel compromis entre les éléments empiriques et les éléments *à priori* de la pensée est formellement repoussé par la *Critique*, comme le prouve ce curieux passage relatif à la notion d'espace : « Cette condition subjective de tous les phénomènes extérieurs ne peut être comparée à aucune autre. Le goût agréable d'un vin n'appartient pas aux propriétés objectives de ce vin, c'est-à-dire aux propriétés d'un objet considéré comme tel, même comme phénomène, mais à la nature particulière du sens du sujet qui en jouit. Les couleurs ne sont pas des qualités des corps à l'intuition desquels elles se rapportent, mais seulement des modifications du sens de la vue affecté par la lumière d'une certaine façon. Au contraire, l'espace, comme condition de phénomènes extérieurs, appartient nécessairement au phénomène ou à l'intuition du phénomène. La saveur et la couleur ne sont point du tout des conditions tellement nécessaires que sans elles les choses ne pourraient devenir pour nous des objets des sens. Ce ne sont que des effets de l'organisation particulière de nos sens, liés accidentellement au phénomène. Elles ne sont donc pas non plus des représentations *à priori*, mais elles se fondent sur la sensation, ou même, comme une saveur agréable, sur le sentiment du plaisir (ou de la peine), c'est-à-dire sur un effet de la sensation. Aussi personne ne saurait-il avoir *à priori* l'idée d'une couleur ou celle d'une saveur, tandis que, l'espace ne concernant que la forme pure de l'intuition et ne renfermant par conséquent aucune sensation (rien d'empirique), *tous ses modes et toutes ses propriétés peuvent et doivent même être représentés à priori*, pour donner lieu aux concepts des figures et de leurs rapports. » (*Esthétique transcendentale*, avant-dernier alinéa de la 1re édition, traduction Barni, page 84, en note.)

M. Wundt a sévèrement condamné la doctrine de M. Lotze, mais du point de vue physiologique, ce qui ne tranche point la question philosophique. Il admet, lui, que la notion d'espace est le résultat d'une genèse effective, non plus idéale et imaginaire ; elle est bien le produit d'une synthèse psychologique où entrent comme éléments les sensations de mouvement d'une part, les signes locaux de l'autre. Par là se trouve altéré le caractère d' « idéalité transcendantale » que Kant déclarait être l'essence même de cette notion. Au lieu de demeurer, selon le langage de ce maître, la condition de la possibilité de toute expérience extérieure, elle devient avec

M. Wundt une résultante de chaque expérience prise en particulier. La théorie se rapproche ainsi des doctrines empiriques anglaises, jusqu'à se confondre avec elles; les apparences sont sauvées, la pensée est la même. La critique a répondu.

Si l'on voulait poursuivre dans le détail cet examen, il serait facile de signaler d'autres défauts des théories précédentes. L'une et l'autre en effet aboutissent à quoi? A un appel à l'inconnu. Toute mon explication, dit M. Lotze, n'est qu'une hypothèse qu'il serait impossible de vérifier par l'observation du moi ou par la réflexion : les localisations sont devenues pour nous des habitudes acquises, c'est-à-dire des phénomènes instinctifs et inconscients. On trouvera singulier sans doute qu'un esprit philosophique aussi exercé que M. Lotze nous donne pour solution d'un problème une explication de ce genre : « Les choses auraient pu se passer ainsi, et d'ailleurs tout se dérobe aujourd'hui pour nous dans les ténèbres de l'inconscient. » C'est greffer une seconde hypothèse sur la première. La logique n'autorise personne à présenter comme clef d'une difficulté une doctrine qu'on n'appuie d'aucune observation psychologique ni d'aucune induction analogique.

La même remarque s'applique à la théorie de M. Wundt. Cette « synthèse » d'où sortirait la notion d'espace, a-t-on logiquement le droit de la supposer, ou n'est-ce pas une manière mal dissimulée d'éluder une difficulté dont l'empirisme n'a pu venir jusqu'à présent à bout? Assurément il y a des synthèses psychologiques comme il y a des synthèses chimiques, et dans les deux cas les propriétés de la combinaison produite sont autres que celles des éléments combinés. Ainsi les émotions complexes de l'âme, la jalousie, l'envie, la mélancolie ne ressemblent point aux sentiments particuliers et simples dont chacune est la résultante : l'envie est autre chose que la haine d'autrui, le désir d'un bien présent, la douleur de ne pouvoir y atteindre. Dans le même sens, les créations de l'esprit, chimères, hippogriffes, sont encore des synthèses, et aussi les conceptions abstraites et générales. Toute la question est de savoir si l'assimilation est juste, ou du moins justifiée. Or ici les analogies font défaut, l'intuition d'espace étant la condition générale de toute expérience externe possible, et ne pouvant dès lors être comparée à aucun mode particulier de cette même expérience ni à aucun acte particulier de représentation mentale. Ajoutez que, dans une synthèse, la propriété caractéristique du composé varie en fonction des éléments : ce qui ne serait point le cas ici, puisque la notion d'espace est identique, qu'elle soit unie aux sensations de la vue ou à celles du toucher.

Mais il est superflu, en vérité, d'insister sur ces côtés de la discussion. Le tort capital des deux conceptions est, en la mêlant, dans une proportion quelconque, à des *data* objectifs, à des éléments de l'expérience *sensible*, d'adultérer la notion d'espace ; elle ne fait que les effleurer et les toucher par un point avec M. Lotze ; elle les pénètre, selon M. Wundt, ou plutôt elle en est toute pénétrée.

II

Du moment où les explications physiologiques et empiriques sont reconnues insuffisantes, c'est une nécessité pour nous de recourir à l'observation subjective ; peut-être la méthode de la psychologie pure, éclairée par tant d'efforts, nous permettra-t-elle de résoudre le problème. Celui-ci implique, d'après ce qu'on vient de voir, diverses questions difficiles : Comment l'intuition d'espace, forme *à priori* de toute connaissance sensible, nous est-elle donnée en expérience? Quel est le rôle joué par les signes locaux, et en quel sens faut-il parler de sensations périphériques? Y a-t-il des localisations primaires, d'autres secondaires, et de quelle manière l'esprit prend-il connaissance des principales parties de son organisme ?

Il importe d'abord de maintenir à la notion d'espace son caractère d'idéalité transcendantale, conformément aux résultats de la critique ; et, d'autre part, il nous faut trouver un mode de l'expérience *interne* constamment lié à l'expérience objective, capable de provoquer à l'origine la construction de cette idée *à priori* et d'en éveiller partout et toujours l'intuition dans la suite de nos expériences externes. Si ce mode d'expérience est tout passif, ou s'il est spécial à l'un de nos sens, comme l'ont cru Lotze et Wundt, il est vain de parler de l'idéalité de l'espace au moment même où l'on en fait l'élément d'une espèce particulière de sensations. Mais, ainsi que l'a démontré un psychologue d'une rare profondeur, le premier mode d'activité du moi est aussi le fait primitif de la connaissance qui se retrouve au fond de toutes les expériences, et de la plus intime de toutes, celle du « Je pense, je veux, j'agis ou je suis ». Toute passive, la sensation ne saurait jamais s'élever au rang d'une connaissance ou d'une idée du moi : elle resterait une idée en puissance. C'est par l'effort spontané, appliqué immédiatement au corps, médiatement aux objets, que le moi se pose et en s'affirmant affirme ses propres impressions ou sensations. Or, Maine de Biran l'a

prouvé[1], le fait de l'effort volontaire et moteur est le fait primitif par excellence : « Nous ne pouvons en admettre aucun autre avant lui dans l'ordre de la connaissance, et nos sens externes eux-mêmes, pour devenir les instruments de nos premières connaissances, des premières idées de sensation, doivent être mis en jeu par la même force individuelle qui crée l'effort. » Ce fait est aussi le plus simple de tous les rapports, « puisque toutes nos perceptions ou représentations extérieures s'y réfèrent comme à leur condition primitive essentielle, pendant qu'il n'en suppose aucune avant lui et qu'il entre dans toutes comme élément formel ». Le jugement d'extériorité, ajoute le philosophe français, repose sur lui comme sur sa base propre et n'en est lui-même qu'une extension. La genèse de l'idée d'extériorité et d'étendue, on le montrera plus tard, commence avec le premier acte d'effort moteur, autrement dit avec le premier mouvement actif du corps ou de ses organes. Tant que cette exertion initiale n'a pas eu lieu, tant que l'impression n'a été suivie que de mouvements réflexes accompagnés de sensations confuses, indistinctes, l'organisme vivant de l'enfant ou de l'animal est senti, mais n'est point perçu et connu à titre de chose étendue et divisée en parties diversement mobiles : la conscience n'est alors que la sensibilité animale la plus obscure, et le corps, malgré sa masse, n'existe même pas comme point. C'est l'effort moteur ou le mouvement volontaire qui, pour la conscience, oppose à la multiplicité de l'objet l'unité du sujet, et amène à l'existence les différents ordres d'impressions externes, comme l'impulsion du Νοῦς d'Anaxagore, qui tirait tout du chaos par un travail d'infinie désagrégation et d'infinie recomposition.

Une action discontinue exercée du dehors sur un même point du corps, le sujet restant inerte, ne produirait jamais au dedans qu'une succession de sensations non synthétisées ; une action continue sur un ou plusieurs points simultanément déterminerait une sensation continue et toujours confuse ; une légère impression discontinue faite sur une même ligne continue de la surface corporelle, sans réaction motrice du moi, ne serait encore perçue que sous la forme d'une série de sensations, sans lien synthétique. C'est seulement lorsque le moi, sortant de son inertie, meut un point quelconque du corps, le doigt, l'œil ou le bras, que l'idée de dehors ou d'*autre*, non d'espace, s'insinue dans l'esprit : quelques conditions de plus, et cette notion d'étendue apparaîtra. Répondons d'avance à une

1. Voy. *Fondements de la psychologie*, introduction générale, p. 18 (*Œuvres inédites* de M. de Biran, publiées par E. Naville).

objection possible, que la sensation de résistance attachée à tout mouvement actif ne compromet point l'idéalité de l'espace. D'abord cette sensation de résistance ne joue aucun rôle positif dans la genèse de l'idée d'espace ; elle n'est qu'un prête-nom, et le véritable acteur qu'elle nous cache, c'est l'idée d'effort, élément de nature exclusivement subjective. En conséquence, comme on le verra plus loin, la notion d'espace, loin d'être occasionnée par aucune sensation, n'est réellement qu'une synthèse supra-empirique et *à priori* d'une multiplicité d'éléments d'effort. On sait en outre que le fait de l'effort volontaire et moteur est la condition essentielle et générale sans laquelle aucune sensation ne pourrait devenir objet d'aperception et partant être saisie sous la forme de l'étendue : d'où il suit que le rapport de l'intuition d'espace à l'activité motrice volontaire est celui d'une forme *à priori* de toute expérience sensible à une condition absolument générale et subjective de cette même expérience.

III

Cette difficulté écartée, la solution du problème reste encore loin de nous. La genèse même de l'idée d'espace, dont le premier effort moteur est le point de départ, comment s'opère-t-elle ? L'explication ne peut être que psychologique; mais par quelle voie y arriver? Ce qui s'est passé à l'aurore de notre vie mentale consciente nous fuit tout autant que l'inconscient. Toutefois, dès l'instant où nous nous reconnaissons forcés d'éliminer tout élément d'ordre empirique objectif, nous pouvons rendre notre confiance à l'analyse réflexive. La solution sera valable si l'explication proposée nous montre comment, aujourd'hui même, en dehors de toute perception antécédente, de toute habitude ou association acquise, nous pourrions nous former une idée d'étendue (sensible), et localiser du point de vue purement intérieur et subjectif nos sensations corporelles.

Auparavant, il est nécessaire de préciser le rôle joué par la sensibilité dans ces faits de localisation. Au XVIIIe siècle, cette faculté de recevoir des impressions expliquait, avec une complaisance merveilleuse, les problèmes d'origine propres à la psychologie : idée, conscience, moi, personnalité. L'hypothèse d'une sensibilité diffuse, inhérente à l'organisme entier (ce que les modernes ont appelé la

sensibilité périphérique), était familière à Condillac et à Diderot. Le pied, la main, les cuisses, le ventre, l'estomac, la poitrine, le poumon, le cœur, dit l'auteur du *Rêve de d'Alembert*, ont leurs sensations particulières : « Si cette infinie diversité du toucher n'existait pas, on saurait qu'on éprouve du plaisir ou de la douleur, mais on ne saurait où les rapporter. Il faudrait le secours de la vue. Ce ne serait plus une affaire de sensation, ce serait une affaire d'expérience et d'observation. » — « Quand je dirais que j'ai mal au doigt, interrompt Mlle de Lespinasse, si l'on me demandait pourquoi j'assure que c'est au doigt que j'ai mal, il faudrait que je répondisse non pas que je le sens, mais que je sens du mal et que je vois que mon doigt est malade [1]. » Imaginez une araignée au centre de sa toile : un fil est-il ébranlé? l'animal accourt de toute sa vitesse. Les filets nerveux noués par la moelle au cerveau sont les fils de l'insecte ; ils font partie sensible de son être ; et, à la moindre oscillation, le moi est instruit de tout ce qui se passe aux extrémités de son logis, comme l'araignée au contact du plus mince granule de poussière. S'il n'en était pas ainsi, la « direction et le lieu de la secousse » ne suffiraient pas à déterminer le jugement si subit de l'origine des faisceaux nerveux, du moi.

Il y a dans cette thèse de Diderot, conforme à l'opinion vulgaire, une part de vérité et une part d'erreur. Il est certain que le caractère spécifique des sensations selon leur point d'origine nous permet actuellement, sans réflexion, d'une façon immédiate, de dire en quel endroit de l'organisme l'impression a eu lieu; mais en est-il ainsi dès le début, et toutes nos sensations sont-elles immédiatement localisées? M. Stricker, dans ses *Studien über das Bewusstsein*, le croit. La faculté de sentir, nous dit-il avec Diderot, n'est point exclusivement renfermée dans les limites de l'appareil cérébral; elle s'étend du cerveau jusqu'aux extrémités terminales des nerfs. L'organisme est au point de vue psychologique un véritable sensorium, dont la conscience est le centre; chaque acte de la conscience centrale est inséparablement lié aux déterminations concomitantes de la sensibilité périphérique. Dès que celle-ci est mise en branle, la conscience de soi est avertie du temps et du lieu, sauf accident; de sorte que les localisations ne seraient pas seulement naturelles et immédiates, mais inévitables à la conscience.

Il y a au fond de cette doctrine, malgré le talent que M. Stricker a déployé à son service, une grande obscurité et beaucoup de confusion. L'existence d'une sensibilité diffuse et organique, à propre-

1. Voy. *Œuvres complètes de Diderot*, édition Assézat, vol. II, p. 146.

ment parler, ne se comprend point, attendu que ces deux termes, étendue et pensée, ne semblent point disposés à se combiner ou plutôt à se superposer sur un même plan. Du point de vue de la physiologie, M. Stricker essaye pourtant d'établir ce fait. Son raisonnement est des plus spécieux. La plupart des physiologistes, nous dit-il, s'en tiennent à cette hypothèse que la fonction psychique est uniquement remplie par les cellules ganglionnaires du cerveau, les fibres de toute nature, transversales ou commissurantes, n'exerçant qu'une action physique. Ce serait comme les fils d'un appareil télégraphique où circule, non pas une dépêche, mais un simple courant. Cette conception, M. Stricker la combat à l'aide de la comparaison suivante. Représentez-vous un sourd-muet et un aveugle-né à la porte d'une maison : le premier voit la sonnette, le second l'entend. Mais il est impossible à tous les deux ensemble de comprendre cette proposition : « La cloche sonne, » comme ferait un homme complet. La raison en est qu'entre eux deux il y a bien un pont physique, mais point de « pont psychique ». L'un pourra bien toucher la main de l'autre, et celui-ci, à cette occasion, se représenter la cloche à sa manière; mais jamais la représentation de l'aveugle ne pourra se fondre avec la représentation visuelle du sourd. « Si donc les cellules ganglionnaires de l'écorce cérébrale formaient des centres psychiques isolés, ne se renvoyant mutuellement que des stimulations physiques, une fusion psychique des impressions visuelles et des impressions auditives d'un même individu serait tout aussi impossible. Et, si ces cellules ganglionnaires étaient des centres psychiques isolés, notre conscience se composerait d'autant de fragments qu'il y aurait de cellules en fonction. La conscience d'une cellule resterait tout aussi close à la conscience d'un autre que celle d'une autre personne l'est pour la mienne. De centres pareillement isolés ne pourrait jamais jaillir une connaissance synthétisée, jamais un moi unique. » Généralisez : ce qui est démontré des fibres cérébrales s'étend par voie de conséquence aux fibres des centres inférieurs. On doit donc tenir pour extrêmement vraisemblable que le fonctionnement des cellules et des fibres nerveuses de tout ordre est à la fois physiologique et psychique. « La conscience s'étend du cerveau jusqu'aux nerfs, dit l'auteur ; ceux-ci ne sont que les avant-postes de la conscience. »

Il ne nous répugne point d'admettre, à condition de l'expliquer, la liaison intime et directe de l'âme avec toutes les parties du corps : « La nature m'enseigne par les sentiments de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps ainsi qu'un pilote en son navire, mais outre cela que je lui suis conjoint très étroitement, et tellement confondu et mêlé que je compose

comme un seul tout avec lui. Car si cela n'était, lorsque mon corps est blessé, je ne sentirais pas pour cela de la douleur, moi qui ne suis qu'une chose qui pense ; mais j'apercevrais cette blessure par le seul entendement, comme un pilote aperçoit par la vue si quelque chose se rompt dans son vaisseau. » (Descartes, *VIe méditation.*) L'erreur de toute physiologie, et celle de M. Stricker en particulier, est d'imaginer quand même un centre organique de perception dont on n'a découvert jusqu'ici aucune trace, un centre anatomique de l'âme ou de la conscience intérieur au cerveau, un siège physique de la pensée, un point d'inhérence (ou plusieurs) par où l'esprit touche au physique [1] ; en un mot, l'illusion d'optique commune à tous les physiologistes, quand ils parlent psychologie, est de prétendre se représenter chaque fonction, chaque acte ou opération de l'âme sous des images sensibles comme l'envers des fonctions nerveuses. C'est là une faute de langage et de méthode à la fois. Chercher le centre des sensations, centre subjectif et idéal, dans les lobes cérébraux, dans la moelle allongée ou la couche optique, c'est chercher le sujet dans l'objet, l'esprit dans le corps, le moi dans le non-moi. Tout idéale est l'unité psychique du moi : idéale aussi cette sensibilité générale de l'organisme que l'on dit répandue jusque dans les moindres éléments de substance nerveuse. L'une et l'autre, à titre de faits purement et exclusivement subjectifs, sont irreprésentables. C'est un fait d'expérience que tous les points de notre organisme sont capables de provoquer et provoquent sans cesse dans la conscience des affections senties à quelque degré, souvent infinitésimales; que notre corps est le lieu géométrique de notre sensibilité. Mais que signifie cette expression abréviative : la sensibilité de l'organisme ? Uniquement ceci : tout point de notre corps a la propriété d'exciter au sein de la conscience une sensation distinguée ou non, et projetée ensuite dans une portion limitée de l'espace, appelée le corps. Proposition que M. Stricker interprète ainsi : Mon corps est dans toutes ses parties un sensorium psychique, et chacun de ses points est à la fois sentant et senti. Le psychologue, obligé à

1. Voy. Dr Appia, *De la corrélation physiologique des sens* (*Congrès et conférences* de l'Exposition universelle de 1878, Imprimerie nationale, 1879, n° 29 de la série). L'auteur de cet intéressant mémoire essaye de démontrer l'existence d'un centre organique cérébral où convergent les différentes espèces de sensations. L'hypothèse ne nous semble ni valable au point de vue psychologique, ni autorisée par les observations de la physiologie et de la pathologie cérébrales. Ce centre cherché, c'est la fonction mentale elle-même, seule simple et synthétique, qui n'est point matériellement centralisée, mais dont l'action est centralisatrice. Il importe de ne point confondre, comme tout à l'heure M. Stricker, deux choses très distinctes et nullement univoques : des centres physiques et des centres psychiques.

plus de rigueur, se contente de dire : Mon corps est simplement l'organe ou l'instrument de ma sensibilité; mais ce n'est pas plus la main qui sent que ce n'est l'œil qui voit : c'est le moi. Objectivement, mon corps est un ensemble de points étendus, tangibles, visibles; subjectivement, il n'est rien qu'un ensemble de sensations. Conséquence : du point de vue de l'observation intérieure, il n'y a point de localisations innées. Pour qu'il y ait localisation, il faut qu'une association s'établisse entre l'observation subjective et l'expérience objective, qu'une fusion s'opère entre les points visibles et tangibles d'une part, les sensations diversement différenciées de l'autre [1] : synthèse qui suppose un moi déjà très exercé à s'observer lui-même. Car tant que ces deux ordres d'éléments n'auront point d'abord été dissociés, puis recombinés, chaque sensation (visuelle ou tactile) ne provoquera qu'une sensation hétérogène (musculaire) : mais il n'y aura point de représentation, conséquemment point de localisation.

C'est ce que n'a point considéré M. Stricker en se déclarant pour l'innéité de toute espèce de localisations. La connaissance du point d'origine d'une impression, selon le savant physiologiste, si elle n'était déjà donnée dans la sensation, ne saurait jamais être acquise par aucun effort ultérieur. « Supposez une personne emprisonnée dans un coffre hermétiquement fermé et obscur : dont les parois externes seraient garnies d'innombrables clochettes. On fait sonner celles-ci en les agitant au hasard, indistinctement. Tout d'abord, le prisonnier ignore de quel côté on a remué les sonnettes; il l'apprend par l'exercice et l'habitude. Ainsi se comporterait, d'après les adversaires de l'innéité, la conscience de l'enfant : elle recevrait les nouvelles du dehors, sans savoir au début de quel point elles lui viendraient. » Cette supposition, selon M. Stricker, est inadmissible; voici pourquoi. « Quand j'entends ou que je lis les éléments d'une langue étrangère, dit-il, je puis bien en apprendre l'usage à force d'exercice, car je ne fais qu'entendre, prononcer, lire des choses élémentaires qu'on m'a plusieurs fois répétées. Mais, avant que j'eusse appris à distinguer ces éléments, tout exercice m'était impossible. Il en est de même de toute espèce d'exercices. Si le sensorium (la conscience) ne savait pas dès le commencement quels endroits de la périphérie du corps sont intéressés dans chaque impression, tout exercice serait vain, il ne l'apprendrait jamais. »

Dégageons de ces images la théorie de la connaissance qu'elles nous cachent. Toute sensation ou impression affective est, en tant qu'acte formel de connaissance, liée à une représentation, donc

1. On verra que ces localisations elles-mêmes ne sont point les premières.

localisée. Et en effet la loi fondamentale de la connaissance sensible est une loi de représentation sous la forme de l'espace : c'est ce qu'en langage vulgaire on appelle « percevoir ». Percevoir une sensation, c'est donc par le fait même la rattacher à son objet. « Une analyse approfondie des différentes espèces de sensations nous apprend, dit M. de Biran, que si l'être sentant était réduit à des impressions purement intérieures, s'il ne localisait pas les sensations, en les rapportant à une cause ou objet tangible dont l'existence fût non seulement distinguée, mais entièrement séparée de la sienne, cet être n'aurait pas même la première idée de sensation. » (*Œuvres inédites*, vol. I, page 41.) Tout cela est vrai, incontestable, incontesté. S'ensuit-il pourtant, ainsi que l'imagine M. Stricker, que l'acte même de *percevoir* n'ait point sa genèse, qu'il ne soit réductible à aucune forme embryogénique ? De la sensation à peine sentie à la perception sensible, de la sensibilité indistincte à la conscience distincte du non-moi, n'y a-t-il aucune évolution psychique, dont le pivot serait la conscience de soi (*das Selbstbewusstsein*), laquelle demeurerait l'élément fondamental et générateur de toute connaissance ? Plus simplement, cette union de la sensation et de la représentation d'espace dans toute perception sensible est une synthèse ; pour que cette synthèse soit en principe intelligible, en fait connue, il faut de toute nécessité que les éléments en aient été d'abord distingués par l'intuition, puis réunis en leur tout. Cette intuition synthétique n'est simple qu'en apparence ; la preuve, c'est qu'elle est, selon le cas, facile ou difficile, précoce ou tardive. Il y a des localisations familières aux malades que tel de nous ne fera jamais. En réalité, cette association d'un élément sensationnel, tactile ou visuel, avec une représentation d'étendue et de lieu, loin d'être un fait primitif, est au contraire un événement relativement avancé de notre activité intellectuelle.

Il nous paraît sage de passer sous silence les raisons empiriques invoquées par M. Stricker et empruntées à des observations faites sur les malades, les amputés. Ces faits n'ont jamais convaincu personne, et pour cause : ce sont des arguments à deux anses. Pour en finir avec ce point spécial de la discussion, M. Stricker nous permettra de lui reprocher de s'être arrêté à mi-chemin dans les voies de la psychologie. Une analyse plus profonde lui eût montré que cette sensibilité périphérique et coétendue à tous les éléments nerveux, dont il parle, n'est encore qu'une « idole » physiologique. Sentir son corps, malgré l'équivoque du mot, c'est en définitive connaître une modification affective et la rattacher à un point physique : or l'intelligence ne reçoit point d'idées toutes faites, elle les

façonne elle-même en réunissant d'abord ses impressions dans des synthèses. C'est ce qu'elle fait pour l'idée même du corps.

IV

Essayons donc par l'analyse subjective de découvrir les conditions primordiales de la localisation.

Avant le premier acte de localisation, il n'y a pour le sujet sentant aucune représentation possible, ni d'étendue corporelle, ni d'espace externe. Dans cet état, notre corps n'est pour nous qu'une masse confuse de sensations multiples, venues de tous les points de l'organisme, et indistinctes ; si quelques-unes, d'une violence exceptionnelle, comme une douleur convulsive, une nausée, se produisent, elles effacent momentanément toutes les autres impressions. Le moi engourdi ne se distingue néanmoins pas encore de ses modifications passives : la « conscience de soi » est contemporaine du premier effort moteur, la psychologie le sait depuis Maine de Biran. Alors aussi commence le processus des localisations primaires, parallèle aux étapes de l'activité motrice : mouvement d'effort, tension continue et prolongée, mouvement de tension combiné avec mouvement de translation.

Première phase : Le sujet sentant réagit volontairement contre une douleur ressentie, ou meut ses membres par besoin d'exercice, mais avec effort. En raison de ces mouvements d'effort élémentaires, le chaos primitif des sensations se débrouille : il se forme des groupes de sensations qui se tiennent toujours ensemble et constituent des espèces d'unités, reparaissant toujours à la suite d'un certain mouvement actif pour disparaître avec lui. Telle sorte de mouvement actif ou d'effort, tel groupe de sensations. Les impressions ne sont point localisées du coup, mais leur masse primitivement confuse s'est morcelée en une multitude d'agrégats de sensation ; les sensations, sectionnées en blocs, se trouvent par le fait distinguées et « mises pour ainsi dire les unes hors des autres [1] ». Voilà le résultat d'une première action motrice volontaire, répétée sur les divers points de l'organisme en consécution d'une excitation externe ou interne. Le sujet sentant qui meut ainsi son bras, ou sa tête, ou ses doigts, ne continue pas moins d'ignorer ce que c'est que corps et espace.

1. Maine de Biran, *Origine de la connaissance que nous avons de notre propre corps* (*Œuvres inédites*, vol. I, p. 237).

Il l'ignore encore durant la seconde phase, quand à l'effort momentané succède une nouvelle expérience, celle d'une tension continue. Conscient de sa puissance d'agir, le sujet sentant prolonge son effort suivant une direction donnée, que du reste il ne se représente en aucune façon ; il applique ferme sa main sur une surface plane, une table par exemple, ou il allonge son bras en avant. Que remarque-t-il en lui ? Une succession de sensations homogènes, des impressions d'effort musculaire qui dans le premier cas décroissent graduellement jusqu'à disparaître, et dans le second croissent d'intensité au point de devenir intolérables. Une nouvelle marque des sensations est reconnue, leur intensité ; une nouvelle distinction appliquée à ces groupes de tout à l'heure, l'ordre de croissance ou de décroissance.

Un pas de plus, et nous toucherons au but. Au point où nous en sommes, le sujet conscient distingue ses propres sensations sous le triple rapport de la qualité, de l'intensité, de l'ordre de gradation : il saisit un rapport de dissemblance entre une piqûre d'épingle et l'attouchement d'une surface polie, entre l'action de remuer le bras et celle de remuer un doigt, entre l'effort initial et la douleur ou l'absence de douleur finale ; enfin il peut constater l'ordre de succession de ces modifications internes. Et pourtant aucune portion quelconque de ces modifications affectives, malgré ces différenciations réunies et reconnues, n'est capable de susciter une synthèse représentative d'espace. C'est qu'en effet la condition ultime de toute représentation d'espace, l'idée de coexistence, n'a pu encore être éveillée dans l'esprit : comment donc l'est-elle ?

Imaginons un mouvement actif de tension combiné avec un mouvement volontaire de déplacement ou de translation. Le sujet conscient fait effort pour allonger son bras, et en même temps il le remue de haut en bas, ou bien il promène sa main de gauche à droite sur une surface inégale ; puis, ce premier mouvement exécuté en sens direct, il le refait en sens inverse, de bas en haut, ou de droite à gauche. Quel sera le résultat mental ? Une succession de sensations homogènes, c'est-à-dire de sensations d'effort, différentes de qualité, continues entre elles, croissantes ou décroissantes, disposées suivant un ordre sériaire invariable : ABCD ; DCBA. Impossible que l'une apparaisse sans avoir été précédée de telle autre, que B n'ait pas pour antécédent A ou C, et ne soit pas alternativement déterminé par A et par C entre lesquels il se trouve comme encastré et qu'à son tour il détermine. Impossible aussi d'intervertir l'ordre de gradation, c'est-à-dire d'aller de A à C sans passer par B : la continuité de succession correspond rigoureusement à la continuité de l'effort et à

l'ordre de croissance ou de décroissance des sensations. Cela revient à dire que ces sentiments d'effort moteur se trouvent non plus confondus en bloc, ni simplement distingués à titre de modifications successives et variables, mais liés en système : de telle sorte que l'une de ces sensations, prise au hasard, soutient avec les autres des rapports d'existence et de continuité, d'ordre, d'intensité, de qualité, simultanément définis par toutes les autres. D'où il suit qu'une quelconque des sensations de la série ne peut être ultérieurement éveillée dans l'esprit sans provoquer à quelque degré l'idée ou la représentation de toutes les composantes du même système. Or l'idée de coexistence, abstraction faite de toute image d'étendue, ne signifie rien de plus ; et c'est au moment où cette idée apparaît en nous, dans l'exercice de notre activité motrice, qu'éclate simultanément l'intuition *à priori* d'espace.

Peut-être nous adressera-t-on l'objection suivante : Les sensations de l'ouïe, elles aussi, sont susceptibles d'être disposées en séries, suivant un ordre de gradation défini ; pourquoi donc l'audition d'une gamme musicale, que l'on monte et que l'on descend, ne provoque-t-elle point directement la représentation d'un étendu? La raison psychologique, selon nous, c'est qu'il n'y a point de continuité réelle, parfaite, entre les impressions ou sensations passives, quelles qu'elles soient, même celles de l'ouïe, *ut*, *ré*, *mi*...; la continuité parfaite, pour être connue et connaissable, doit n'être en dernière analyse que la continuité d'un effort ou d'un mouvement actif. Les sons musicaux restent donc forcément disjoints, par nature.

Il est bon de remarquer que, dans toute cette analyse, on n'a considéré à dessein que les sentiments ou éléments de sentiments déterminés par l'exercice de notre activité motrice volontaire ou du moins consciente d'elle-même. On a éliminé avec soin toutes les autres indications, susceptibles d'être empruntées à la vision ou au toucher externe, et l'on s'est maintenu rigoureusement au centre du sujet sentant, sans prétendre, par aucun artifice illusoire, rayonner de ce centre psychique à une sorte de circonférence ou de limite physique, comme la périphérie du corps. C'est du dedans avant tout, c'est-à-dire du point de vue de la conscience, que je connais mon corps. En conséquence, l'explication proposée au nom de l'observation subjective est aussi générale que possible ; comme le déploiement de cette activité motrice est la condition *sine qua non* de l'exercice perceptif des sens, elle s'étend à toute notre activité intellectuelle dans ses rapports avec le monde extérieur, et d'abord avec l'organisme. On voit de plus que la première notion d'étendue n'est ni celle d'étendue visuelle, ni celle d'étendue tactile, mais unique-

ment une notion d'étendue toute faite d'effort. C'est en ce sens qu'il convient d'entendre la pensée de Maine de Biran, lorsqu'il parle d'une « étendue intérieure du corps, type simple et originel d'une sorte d'étendue qui, pour ne pouvoir se représenter sous aucune image, n'en a que mieux toute la réalité d'un fait primitif. »

A l'heure présente, la première de toutes les localisations est chose faite : la sensation C est indissolublement liée à toutes les composantes du même système A, B..., D, unies dans une même représentation mentale. Les localisations primaires, toutes semblables à la précédente, ne sont que l'intercalation d'une sensation x entre les termes réciproquement conditionnés d'une série m, n, o.... z.

Nous ne commettrons point la faute, après les avoir rejetées à plusieurs reprises, d'invoquer les observations empiriques objectives à l'appui d'une thèse sur la formation de l'idée première d'espace. Il nous suffit que ces faits, comme ceux d'anesthésie, d'hémiplégie ou de paraplégie, ne soient point en désaccord avec les conséquences de la doctrine exposée ; ils semblent plutôt la confirmer, en montrant que les sensations ne sauraient, ni par leur seule vertu, ni par leurs modes d'association entre elles, se localiser en un point donné indépendamment d'une action motrice consciente. C'est en effet cette suspension, non de la faculté innée de localiser, mais de la conscience motrice, qui caractérise les troubles fonctionnels de l'anesthésie : « Les mains privées de sensibilité ne savent plus prendre les corps, surtout s'ils sont petits, bien que le sentiment d'activité musculaire soit intact ; sans la vue de l'objet, la main ne peut le saisir et ne sait le conserver par la pression. Les malades anesthésiques ont une maladresse singulière ; s'ils veulent marcher, le pied n'a plus la sensation du sol, ou bien il leur semble qu'un tapis épais, une couche de laine ou de plume les sépare du terrain solide. Sans le secours des yeux fixant les pieds, le malade a une marche hésitante, embarrassée ou impossible, et telle qu'on pourrait croire à une paralysie musculaire qui n'existe pas [1]. »

D'après notre analyse, localiser, c'est synthétiser sous le concept d'effort une suite de sensations différenciées par la qualité, le degré, l'ordre d'apparition, mais données comme termes d'une série continue dont les rapports ne peuvent être intervertis. Actuellement, une douleur sentie en tel point, c'est une douleur rattachée à son groupe de sensations musculaires avec sentiment d'effort : primitivement un point senti, c'est un sentiment d'effort uni à un groupe dé-

1. Voyez *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*, G. Masson, article Anesthésie.

pendant de sensations également musculaires et de sensations organiques. Autant il peut se former de groupes de cette nature, ou d'associations entre ces groupes, par le seul effet de notre activité motrice, autant il y a de localisations primaires. C'est dire qu'il y en a une infinité, et que leur nombre est toujours susceptible de s'accroître : et en effet plus ces localisations deviennent spéciales ou délicates, plus elles supposent une évolution avancée de l'activité motrice propre aux organes. Tels de ceux-ci dorment jusqu'à l'âge de puberté : la faculté de localiser leurs sensations spécifiques ne s'exerce pour eux qu'à cette époque. Il ne coûte point à notre théorie d'admettre que ces localisations motrices, du moment où les plus essentielles ont été faites, ne s'étendent que lentement, de proche en proche, aux régions profondes ou périphériques de notre corps.

Mais notre corps est autre chose qu'une somme de points d'application de notre force motrice et une étendue intérieure de résistance. Il est essentiellement pour le vulgaire chose visible et tangible, et l'on entend le plus souvent par localisation l'attribution d'une impression à un point de cette étendue corporelle, faite avec l'aide de la vue et du toucher. Les localisations de ce genre sont en réalité secondaires : une sorte de reconnaissance générale de l'organisme, faite du dedans par l'activité motrice, les a précédées. Les localisations primaires sont à la base de toutes les autres : elles sont le canevas, celles-ci la broderie. Remarquez en effet que ces deux sens si instructifs, le toucher et la vue, sont inévitablement tributaires de notre activité motrice : impossible d'avoir l'idée d'un objet extérieur tangible ou visible sans remuer avec quelque effort conscient la main ou l'œil. Les éléments sensationnels propres à ces deux sens, couleur, froid ou chaud, etc., ne détermineraient jamais une localisation à eux seuls ; sous ce rapport, la vue et le toucher sont aussi peu privilégiés que l'odorat, l'ouïe et le goût.

Une fois que la vue et le toucher se sont mis à l'œuvre, notre corps nous est connu comme une masse de points colorés et résistants. Et parce que l'expérience nous montre sans cesse que chacun de ces points est capable de provoquer dans la conscience une sensation agréable ou douloureuse, que quelques-uns ont la propriété d'être directement mus par la volonté, la fusion se fait d'elle-même entre les données de l'observation subjective et celles de l'observation objective : chaque groupe de points colorés ou résistants se lie à un groupe de sensations musculaires ou de sensations organiques ; quelques-uns de ces points, par un rare privilège, se soudent même terme à terme à des sensations musculaires ou organiques spéciales. Alors il y a des « signes locaux », en ce sens que telle excitation

périphérique infailliblement suscite la représentation du point tangible ou visible d'où l'excitation est partie. Quand cette synthèse empirique des deux ordres de faits, sensations et sentiments, est achevée, notre corps est plus que le lieu géométrique de notre sensibilité : il nous semble que cette chose colorée, étendue, résistante, solide, soit dans tous ses points et directement sentie. Par une étrange substitution de nos représentations objectives aux sentiments subjectifs, nous croyons que c'est le pied, la main, le cœur qui souffre.

Pour le reste, le développement des localisations repose sur l'action combinée de la vue ou du toucher. Notre corps est aussi, en effet, « une chose exposée à tous nos sens et à la portée de nos mouvements, comme une table, une statue, un fusil de chasse. » (Bain.)

L'explication psychologique proposée ici résout, sans appel à l'inconnu ou à l'innéité, la question de la possibilité et de la forme première des localisations. Elle remonte aux modes primitifs de nos représentations d'étendue et n'emprunte qu'à l'ordre subjectif les éléments de nos localisations fondamentales et de la connaissance originelle de notre corps. L'image de Diderot est trompeuse et fausse ; le moi n'a point besoin, comme l'araignée, de se porter aux limites de son logis pour le connaître, parce que l'espace n'est point en dehors de lui. Mais si le moi restait inerte, sans réagir contre ses propres modifications, il ne les objectiverait jamais : c'est par une série d'efforts volontaires, dans le développement de son activité motrice, qu'il réalise sous forme de représentations son corps, horizon fini de toutes ses sensations, et le monde extérieur, horizon infini de toutes nos impressions sensibles.

Albert Debon.

LA CROYANCE ET LE DÉSIR

LA POSSIBILITÉ DE LEUR MESURE

Il serait scientifiquement désirable de dégager parmi les innombrables grandeurs continues que l'âme semble nous présenter, — degrés du froid ou du chaud, éclat plus ou moins vif des couleurs, vivacité croissante ou décroissante des peines ou des plaisirs, etc., — une ou deux vraies quantités qui, partout mêlées aux éléments qualitatifs des sensations, se prêteraient, en droit ou en fait, à l'application du nombre. Ne seraient-elles mesurables qu'en droit, en théorie pure, et non en fait, la démonstration de leur mesurabilité essentielle, quoique cachée, aurait encore son prix. Il serait naturel, si ces quantités se montraient, de conjecturer qu'elles forment la part propre du sujet, et il y aurait lieu d'examiner ensuite si, par d'autres caractères, elles ne révèlent pas leur nature à part, fondamentale et irréductible.

Mais ces quantités psychologiques existent-elles? Il n'est pas permis d'aborder cette question sans dire préalablement un mot des chercheurs puissants et profonds, sinon toujours heureux, qui ont fondé la *psychophysique*. Les psychophysiciens, malgré leur louable intention de *quantifier* l'âme, me paraissent négliger justement les deux seules grandeurs internes dont les variations continues et les degrés homogènes suggèrent naturellement l'emploi du calcul, quoiqu'elles échappent à l'application des instruments physiques de mesure : à savoir la croyance et le désir, et leurs combinaisons réciproques, le jugement et la volonté.

Ce sont les degrés de la sensation que ces hardis savants prétendent calculer; on connaît la fameuse loi de Fechner et autres formules également ingénieuses dont l'inexactitude presque complète a été démontrée, notamment par Hering. Quand, par hasard, ces essais de mensuration subjective réussissent jusqu'à un certain point et obtiennent l'assentiment général, on remarquera que c'est dans leur application aux sensations considérées soit comme agréables ou

pénibles, c'est-à-dire comme éveillant plus ou moins le désir et l'aversion, soit comme plus ou moins intenses, c'est-à-dire comme éveillant plus ou moins l'attention. Dans le premier cas, nous avons la remarque de Laplace sur les accroissements parallèles et inégalement rapides de la richesse d'un homme et du bonheur qu'elle lui procure. Dans le second cas, on nous apprend, par exemple, quelle différence de vibrations doivent présenter deux notes pour que nous remarquions la différence des deux sensations sonores correspondantes; ou bien qu'une dépêche sensitive est transmise par le télégraphe de nos nerfs avec une vitesse variable suivant que le cerveau *s'attend* ou ne *s'attend* pas à cette transmission, ou que son attention est occupée par une sensation différente. « Nous arrivons, dit M. Ribot, résumant les travaux de nombreux expérimentateurs, à ce résultat général que la reproduction des états de conscience dépend, tout comme leur perception immédiate, de l'état d'effort de l'attention [1]. » Une cloche étant frappée à côté de nous, il s'écoule un certain temps avant que nous percevions le son; si, en même temps que la cloche est frappée, une étincelle électrique est lancée, les deux sensations nous arrivent ensemble avec un retard notable. Il paraît bien probable et presque certain que ce ralentissement est dû au trouble de l'attention qui, condition indispensable de l'existence même des sensations, a deux besognes à remplir. D'autres expériences ne laissent guère de doute sur ce point. Ainsi, sans attention, point de sensation; et tout ce qui, dans la sensation, est réellement susceptible de plus et de moins, sa durée, son intensité, et en particulier la clarté des sensations visuelles, peut et doit être rapporté à l'attention, à moins de l'être au désir.

Or qu'est-ce que l'attention? On peut répondre que c'est un effort en vue de préciser une sensation naissante. Mais il faut prendre garde que l'effort, sous son aspect psychologique pur et abstraction faite de toute action musculaire concomitante, est un désir, et que ce qu'on appelle vulgairement une sensation est toujours, sinon, comme Wundt tâche de le démontrer avec tant de force, un simple composé de jugements instinctifs, du moins un mélange d'un faible élément sensitif avec un enchevêtrement de jugements et même de conclusions extrêmement rapides. Ce cheval que nous disons *voir* au loin, même sans le regarder, nous le jugeons, nous le *concluons* en réalité, comme les peintres le savent bien. Sa vue, c'est l'attribution instinctivement faite à une impression rétinienne de la possibilité, de la certitude conditionnelle des sensations tactiles, olfactives, sonores,

1. Voy. *Revue philosophique* de mars 1876.

que nous lui rattachons; c'est un jugement de localisation, un jugement de coexistence simultanée avec d'autres impressions, un jugement de classification qu'atteste l'apparition du mot cheval, un jugement de causation enfin qui nous fait prévoir vaguement ce qui va suivre ou nous fait songer à ce qui vient de précéder notre impression. A mesure que la sensation est réputée se préciser, ces jugements se multiplient et deviennent l'objet d'une foi plus vive.

Si donc l'attention est le désir de préciser la sensation naissante, cela revient à dire qu'elle est le désir d'un accroissement de la croyance actuelle. — Par suite, en montrant le rôle important de l'attention, la psychophysique a prouvé le haut intérêt qui s'attache à l'étude des deux éléments distincts de cette quantité complexe, et la nécessité de la décomposer en eux. — La même définition pourrait s'appliquer, ou peu s'en faut, à la question, source de l'hypothèse. C'est qu'en effet l'esprit attentif est essentiellement questionneur. Cette étrange faculté de dire *si*, qui, non moins que la faculté de dire *oui* et *non*, concourt à la formation de toutes nos idées (car toutes les lois scientifiques ne sont que des hypothèses vérifiées et embrassent essentiellement l'immensité des faits jugés possibles), s'explique par une analyse pareille. Avant d'hypothétiser, l'enfant questionne. Avant de songer à se dire : « Si ce rocher tombe, il m'écrasera. » l'enfant commence par se demander implicitement : « Ce rocher tombera-t-il? » Analysons donc la question. L'image d'un rocher (ou la vue de ce rocher) et l'image de son mouvement de chute se présentent ensemble à l'esprit de l'enfant; et son esprit, par exception (car la thèse et l'antithèse sont la règle ordinaire), n'établit entre ces deux idées aucun lien de foi positive ou négative. Cependant il désire, il a besoin de croire, d'affirmer ou de nier. Ce désir qui a une croyance future pour objet, c'est l'interrogation.

Qu'est-ce d'ailleurs, pourra-t-on me demander en passant, que la croyance? Qu'est-ce que le désir? J'avoue mon impossibilité de les définir. D'autres y ont échoué. Après avoir, dans son *Traité de la nature humaine*, donné de la croyance une définition qui ne peut se soutenir et qui s'appliquerait tout aussi bien au désir, comme toutes celles qu'on a essayées depuis (la croyance est une idée vive rapportée à une impression présente ou associée avec elle), Hume, dans son appendice, reconnaît, avec sa franchise accoutumée, *qu'il ne lui est pas possible d'expliquer parfaitement la croyance*. Ce qui importe plus qu'une définition de ce genre, c'est de remarquer que la croyance, non plus que le désir, n'est logiquement ni psychologiquement postérieure aux sensations; que, loin de naître de l'agrégation de celles-ci, elle est indispensable à leur formation, ainsi qu'à leur groupement;

qu'on ne sait ce qui reste des sensations, les jugements ôtés; et que, dans le son le plus élémentaire, dans le point coloré le plus indivisible, il y a déjà une durée et une succession, une multiplicité de points et d'instants contigus dont l'intégration est une énigme. Par quelle vertu les instants sonores successifs, dont l'un a cessé d'être quand l'autre a commencé à être, se combinent-ils entre eux? Qu'est-ce qui rend possible cet accouplement fécond du mort et du vif? L'image? Mais l'image, c'est le souvenir; expliquez le souvenir! *Fait ultime*, dit Stuart Mill découragé. De deux choses l'une : ou l'on explique la croyance (et aussi bien le désir) par les sensations telles que tout le monde les connaît, vrais pelotons de propositions antérieures ramassées, et on suppose ce qu'on prétend expliquer; ou bien on descend à des sensations conjecturales, élémentaires, mathématiquement instantanées, et il se trouve que ces éléments sensitifs sont des zéros de sensation avec lesquels il s'agit de faire un nombre.

I

La croyance, le désir, la sensation : seuls éléments de l'âme.

L'importance psychologique de la propriété d'attribuer ou de défaire des attributions déjà faites, et de la propriété de retenir ou de repousser, d'appeler ou de chasser des impressions, s'étend, à mon avis, bien plus loin que les lignes précédentes ne pourraient le faire supposer. Ma pensée à cet égard se résume dans le double énoncé suivant, qu'il serait trop long de développer : 1° Au fond des phénomènes internes, quels qu'ils soient, l'analyse poussée à bout ne découvre jamais que trois termes irréductibles, la croyance, le désir, et leur point d'application, le sentir pur, — extrait, par abstraction et hypothèse, de l'amas de propositions et de volitions où il se trouve engagé. 2° Les deux premiers termes sont les formes ou forces innées et constitutives du sujet, les moules où il reçoit les matériaux bruts de la sensation. Ce sont les deux seules catégories auxquelles on n'ait pas songé, probablement parce qu'elles sautaient aux yeux, et les deux seules qui, je crois, méritent ce nom.

Quant aux types de jugements tout faits auxquels on donne en général ce titre, ils ne sont que des emplois spéciaux de la faculté de juger; loin d'être une richesse du sujet, l'obligation où il est de n'exercer sa virtualité illimitée d'attribution que suivant ces types et

non d'autres, de ne pouvoir, par exemple, croire à un espace non-euclidien de 4 ou 5 dimensions, est une limitation, un appauvrissement de son être, de même que l'impossibilité où est le daltonien de penser au rouge.

Les deux propriétés dont je parle étant données comme primitivement inhérentes à un être spirituel quelconque, même au dernier protiste, leur spécification en soi-disant catégories peut être conçue comme résultant des caractères de l'espèce animale dont cet être fait partie.

Par bonheur, je puis établir ma thèse principale indépendamment des conjectures que j'indique. Il me suffira de signaler en outre, comme fait d'observation, la permanence du croire et du désirer, leur identité constante, à travers tous les bouleversements qu'opèrent en nous le rêve et la folie. Toutes nos liaisons d'idées, même les plus enracinées, peuvent être brisées alors; mais, *à l'instant*, elles sont remplacées par d'autres, aussi fortes momentanément. De là les illusions et aussi les émotions profondes propres à ces états. Très souvent, en rêvant, je vois mon vieil ami Paul et je l'appelle Jacques, pendant que, dans le même rêve, j'appelle Paul un étranger. Bien plus, on peut imaginer, au fond des eaux, des zoophytes dépourvus de toutes nos sensations et doués en revanche de sens qui nous manquent (d'un sens de l'électricité si l'on veut); mais on aura beau faire, on ne parviendra par nul effort d'esprit à concevoir un animal, un organisme monocellulaire, qui, étant sensible, ne serait pas doué de croyance et de désir, c'est-à-dire ne joindrait pas et ne disjoindrait pas, ne retiendrait pas ou ne repousserait pas ses impressions, ses marques sensationnelles quelconques, avec plus ou moins d'intensité. M. Delbœuf[1] dit très bien que l'infusoire même peut prononcer ce jugement muet : *J'ai chaud.*

Tenons donc pour certaines la constance et l'universalité de ces deux propriétés élémentaires, et, par suite, leur indépendance, je ne dis pas à l'égard de l'état du cerveau, dont la tonicité ou le relâchement influe si clairement sur notre dogmatisme ou notre audace, c'est-à-dire sur l'*actuation* plus ou moins entravée ou aidée de nos deux *puissances*, mais à l'égard des sensations.

Cela posé, avant de discuter le caractère quantitatif de ces modes de l'âme, nous croyons utile de faire voir, pour ainsi dire, à l'œuvre notre théorie ci-dessus, et de montrer la facilité avec laquelle s'explique, suivant elle, la formation des combinaisons mentales les plus énigmatiques, les plus indécomposables en apparence. La croyance,

1. *La Psychologie comme science naturelle*, p. 9.

le désir, les sensations : avec ces termes précis, nettement saisissables, on peut tout faire psychologiquement, comme, extérieurement, avec ces trois termes non moins distincts et intelligibles, l'espace, le temps, les matières. Mais, remarquons-le, en utilisant ces éléments pour faire tout naître de leurs accouplements, nous devons tendre à subordonner les plus obscurs aux plus clairs et non ceux-ci à ceux-là, et la perfection scientifique consisterait même à supprimer, s'il se pouvait, les premiers, ou à les ramener aux seconds. Or l'obscur en psychologie, c'est la sensation en ce qu'elle a de propre, de *sui generis ;* dans les sciences extérieures, c'est la matière en ce qu'elle a de chimique et de *qualifié*. Aussi semble-t-il aux savants qu'ils auraient atteint l'apogée du savoir humain le jour où ils auraient absorbé l'idée de matière dans l'idée de mouvement, laquelle n'est presque qu'une combinaison des deux idées d'espace et de temps. On a justement défini la cinématique une géométrie à quatre dimensions. De même, il semble que, si l'on parvenait à résoudre *entièrement* les sensations, le rouge, le vert, le rude, le sucré, etc., en jugements, par exemple, ou bien en volitions, états de l'âme choisis parmi les principales combinaisons, diversement opérées, de la croyance et du désir, la science si opaque des psychologues deviendrait transparente jusqu'au fond. Il ne resterait plus pour réaliser le rêve de l'identité substantielle, assez mal compris d'ailleurs par ceux qui ne regardent pas l'identité comme un simple cas singulier de la différence universelle, qu'à essayer de voir dans le mouvement et le jugement (Wundt), ou bien dans le mouvement et la volonté (Schopenhauer), et non, comme on l'a tenté en vain, dans le mouvement et la sensation proprement dite, deux aspects divers d'une même réalité.

La croyance et le désir, dans leur forme soit positive soit négative, peuvent se combiner, ensemble ou séparément : 1° soit avec les sensations différentes, fortes ou faibles, ces dernières nommées images; 2° soit l'une avec l'autre, mais de plusieurs manières.

Unie principalement avec les sensations qu'elle accouple entre elles ou sépare, la croyance produit la perception et le discernement des sens. Exercée directement sur les images jugées telles, c'est-à-dire séparées, niées des sensations (affirmation et négation implicites et concomitantes), elle produit le souvenir. Autrement dit, la mémoire n'est, en tant que fait psychologique, qu'un jugement, surtout négatif, d'une certaine espèce, basé sur le fait biologique d'une répétition d'états cérébraux. Je n'ai pas à m'occuper ici du mécanisme de la localisation dans le temps. En rêve, nous nous souvenons sans le savoir, ou plutôt *sans le croire* : cela suffit pour qu'en réalité nous

n'ayons pas de souvenir proprement dit. Le désir s'unit aussi, et très intimement, avec les sensations et les images. Amalgamé avec les sensations, il ne s'en distingue pas en apparence : il semble participer à leur hétérogénéité radicale et s'appelle plaisir ou douleur physiques. Appliqué aux images, il enfante le désir proprement dit, ou vulgairement dit, et l'aversion, l'amour et la haine, ou, pour mieux dire, toutes les passions. Mais arrêtons-nous sur ces deux dernières dérivations.

Le désir peut, en effet, avoir pour but : 1° une image étant donnée, la sensation correspondante encore absente ; 2° une sensation d'une certaine intensité (on sait ce que j'entends par là) étant donnée, un degré supérieur de la même sensation, ou sa continuation pure et simple ; 3° à l'inverse, une sensation étant donnée, un degré d'intensité moindre ; 4° une sensation étant donnée, son absence, c'est-à-dire d'abord son simple souvenir, sa négation comme sensation. Ces deux derniers cas, symétriquement opposés aux deux premiers, constituent le contre-désir, nommé aversion ou répulsion. La raison pour laquelle l'esprit se prête difficilement à voir dans le désir ou la répulsion l'essence même des plaisirs ou douleurs physiques, c'est que lorsqu'on se trouve dans le second ou le troisième cas, à l'apparition d'une sensation dite agréable ou pénible, on ne remarque pas l'éveil subit, automatique, du désir positif ou négatif ; mais il est visible que, par des gradations insensibles, on passe du premier cas au second et du troisième au quatrième. On ne remarque pas non plus, à l'apparition d'une sensation quelconque, l'éveil subit de croyance ; aussi la perception n'a-t-elle généralement point l'air d'un jugement. Mais l'illusion est la même ici et là. Le préjugé par lequel nous attribuons à certaines sensations comme une propriété qui leur serait inhérente le caractère d'être agréables ou pénibles n'a ni plus ni moins de fondement que le préjugé, également enraciné, par lequel nous attribuons aux objets extérieurs nos sensations, couleur, poids, chaleur, odeur, comme si elles n'étaient pas essentiellement nôtres. Nous objectivons ainsi hors de nous ce qui est nôtre ; par la notion ordinaire du plaisir ou de la douleur et de la perception, nous objectivons en nous, en l'incorporant à ce qui est simplement nôtre, ce qui est *nous*, la faculté de croire et de désirer. Nous jugeons que le sang est rouge, parce qu'il est vu de cette couleur ; nous ne songeons pas aux daltoniens. Nous jugeons que la saveur sucrée du raisin est agréable, parce qu'en effet elle éveille immédiatement chez presque tous les hommes, et toujours chez les enfants, le désir de la prolonger. Mais bon nombre d'adultes aiment mieux les amers. N'y a-t-il pas cependant des sensations qu'il nous

est impossible de concevoir autrement que comme agréables ou pénibles? Il y a les sensations érotiques; mais ce n'est point surprenant, puisque nous ne pouvons les ressentir qu'à la condition de les désirer. Dès que leur désir cesse, on sait combien leur image devient répulsive. Quant aux sensations produites par le déchirement sanglant des muscles, la répulsion instinctive qu'elles font naître est clairement liée au désir fondamental de continuer à vivre.

Quand, une image étant donnée (voir ci-dessus, 1er cas), le désir vise la sensation correspondante, il serait plus exact de dire que c'est toujours l'image elle-même qui est le contenu du désir. En effet, dans ce cas, l'image est donnée d'abord comme jugée telle, comme *niée être une sensation*, et ce qu'on désire alors, c'est cette même image *en tant qu'affirmée être une sensation*. C'est cette négation qui appelle le vœu de cette affirmation. En veut-on une preuve? Dans un rêve érotique, une image voluptueuse étant offerte, on s'y attache comme à la réalité même, et l'on ne désire que la continuation ou la variation légère de cette image. C'est qu'en rêve l'image ne se présente pas comme n'étant pas une sensation.

Mais, par là, nous voyons que la passion, comme d'ailleurs les autres états de l'âme déjà indiqués, n'est pas une simple combinaison du désir et de l'image, et que le désir s'y combine aussi avec le jugement, c'est-à-dire avec la croyance. Occupons-nous maintenant de ces dernières combinaisons, celles de la croyance et du désir, où intervient toujours sans doute, mais secondairement, l'élément sensationnel. Nous en avons cité plus haut deux exemples notables, l'attention et la question. Citons encore la proposition et la volition. En devenant explicite et verbale par la proposition, qui est toujours, au fond, une conclusion plus ou moins déguisée (chacun de ces termes, attribut ou sujet, étant lui-même un jugement figé en notion), la croyance inhérente aux perceptions immédiates s'est affranchie. Mais on ne songe à utiliser de la sorte ce qu'on sait, ce qu'on croit très fort, et à en déduire d'autres connaissances ou croyances très fortes qui y sont impliquées, que si l'on désire posséder ces dernières. Affirmer ou nier, conclure, c'est pousser la croyance d'un groupe d'impressions ou de souvenirs à un autre groupe, qui est désiré. De même, la volonté est le désir mobilisé comme jugement. Je veux ceci, parce que je désire cela et que je juge qu'un lien de causalité existe entre ceci et cela. Comme la différence des points de l'espace situés sur la même ligne droite, tout importante et profonde qu'elle est, est *indifférente* au regard de la force mécanique qui les traverse sans s'altérer, ainsi la différence des actes successifs qui concourent à la même fin est comme

non existante pour le désir qu'ils se passent de l'un à l'autre, et de même la différence des sensations ou images, ou des groupes de sensations ou d'images, si hétérogènes qu'elles soient, que nous rapportons à un même objet, et aussi bien des formules verbales qui le désignent, est non avenue pour la croyance qui les parcourt. Je marche vers un puits, je fais fonctionner la pompe, j'incline le seau plein et je bois; faire tout cela, c'est également désirer boire. Je vois quelque chose de jaune et de rond, je songe à un contact froid et velouté, à un goût acidulé et sucré, au mot français *pêche*, au mot latin *persica*... sentir ou imaginer tout cela, c'est penser, dit-on, au même objet, c'est, dirai-je, promener sa croyance dans une même direction [1].

Deux notions capitales, le vrai et le bien, méritent une place à part, car on y voit la croyance et le désir non seulement se combiner entre eux, mais se réfléchir sur eux-mêmes. Le juste, le bon, le *désirable*, c'est tantôt ce que l'on *croit désiré* par un nombre indéfini, pratiquement infini, de personnes, tantôt ce dont le *désir*, soit en nous, soit en autrui, n'étant pas éprouvé, est *désiré* par nous en vertu d'un jugement d'identité, appelé ici jugement de finalité. Un musulman pieux, mais sensuel, à l'époque du Râmadan, juge bonne et juste la sobriété qu'il n'aime pas, et il la juge telle parce qu'il désirerait l'aimer, comme propre à lui mériter le paradis, qu'il souhaite. Le vrai, le *croyable*, c'est tantôt ce que l'on *croit cru* par l'immense majorité des hommes, tantôt ce dont la croyance immédiate, la perception, soit en nous soit en autrui, est conditionnellement (c'est-à-dire, on le sait, *optativement*, puisque toute hypothèse implique le désir plus ou moins dissimulé d'une thèse) affirmée par nous, en vertu d'un jugement d'identité proprement dit. Exemple : qu'est-ce que j'entends en tenant pour *vraie* la rotation de la terre autour du soleil ? Ceci au fond : je crois à la croyance immédiate que j'en aurais s'il m'était donné d'avoir des yeux assez

1. Quand un lien d'attribut à sujet, perçu d'abord entre deux sensations, se représente entre leurs images, qui sont cependant ces sensations elles-mêmes affaiblies, la croyance avec laquelle on affirme ce lien n'a nullement diminué. Preuve, entre mille, que la croyance n'est pas fonction de la sensation. Cette conservation de la relation-croyance, malgré l'affaiblissement de ses termes, est ce qui explique la vertu abréviative de la *substitution*, si bien étudiée d'ailleurs par M. Taine au début de l'*Intelligence*. Au nom d'un de mes amis, une silhouette rapide de son visage m'apparaît parfois, mais pas toujours : toutefois, aussi bien dans ce second cas que dans le premier, ce nom réveille en moi la certitude d'avoir vu la personne qu'il désigne. Cette certitude est même plutôt entravée qu'aidée par l'apparition de la silhouette, car à la vue de celle-ci est attachée une certitude toute différente qui tend à chasser l'autre (et y parviendrait en rêve), à savoir la certitude de *voir* et non d'avoir vu.

gigantesques et une vue assez télescopique pour voir le mouvement de la terre comme je vois une hirondelle tourner sur un lac. En disant ce *si*, à mon insu, je souhaite ce que je suppose. Et je crois à cette croyance immédiate conformément à une série de théorèmes géométriques, tous fondés sur le principe d'identité, qui, partant de l'observation oculaire des phénomènes astronomiques, ont pas à pas promené de notion en notion, jusqu'à celle de la rotation du globe terrestre autour du soleil, l'acte de foi particulier inhérent à la vue directe des astres.

Les notions, en apparence impénétrables, de la nécessité logique et du devoir, si voisines des précédentes, s'expliquent pareillement ou peu s'en faut. A ce propos, essayons une réhabilitation du syllogisme. On a cru démontrer l'infécondité de ce mode de raisonnement. Mais il est bon de ne pas confondre avec le syllogisme artificiel, développé par les scolastiques, le *syllogisme naturel*, en usage dans le cours de la vie. Celui-ci se forme par l'un de ces innombrables mariages de la croyance et du désir dont je viens de citer des exemples. Ce ne sont pas deux affirmations ou deux négations que le syllogisme naturel rapproche pour en dégager une troisième ; c'est une assertion et une volition, ou une perception immédiate et un jugement, ou une volition et une image, etc. La notion résultante est alors d'une espèce à part, et vraiment nouvelle. On vient de me dire, et je crois, ou plutôt j'*affirme*, d'après ce témoignage, qu'un homme, à l'instant, vient d'être tué non loin de moi ; j'y cours et je *vois* un homme taché de sang, un couteau sanglant à la main, à côté du cadavre; je conclus que cet homme est *nécessairement* le meurtrier. — Je suis ambitieux, je *désire* des honneurs (majeure); j'apprends, je *crois* qu'une bonne occasion s'offre de devenir maire de mon village (mineure); la conclusion est que je *dois* me saisir de l'écharpe convoitée. — Je *veux* m'enrichir; j'*affirme* que cette chute d'eau inutilisée, située dans ma propriété, est une source de fortune ; je me dis que je *dois* l'exploiter. — La vie est toute remplie de ces syllogismes-là.

Mais abrégeons ces développements préliminaires, et résumons-nous. Pour éclaircir ma pensée en la résumant, je reviendrai sur une comparaison qui n'est peut-être pas un pur jeu d'esprit, mais où je ne veux voir pour le moment qu'un moyen commode de m'exprimer. Sous bien des rapports, la croyance et le désir sont aux sensations ce que l'étendue et la durée sont aux qualités chimiques de la matière. On a dit que le moi a fait l'atome à son image. Il est plus exact de dire qu'il s'est peint, comme croyant et désireux, dans l'espace et le temps. Tout ce qu'il a de clair, c'est sa propriété de

croire et celle de désirer, et leurs combinaisons ou réflexions sur elles-mêmes. Tout ce que la nature a de clair, c'est l'étendue ou la durée de ses êtres, et leur mouvement, sorte de synthèse originale de la durée et de l'étendue. C'est une tentative également vaine de ne voir dans l'étendue et la durée que de simples relations d'atomes, et, dans la croyance et le désir, que des rencontres répétées de sensations; tandis qu'on peut, avec une certaine vraisemblance, espérer de résoudre l'atome, la substance mystérieuse, en termes d'espace et de temps (c'est le fond de l'explication mécanique de l'Univers), et d'expliquer la formation des sensations les plus élémentaires, ainsi que des instincts les plus simples, par des amas et des legs accumulés de jugements ou d'efforts primitifs (dits de volitions). Impossible d'ailleurs de ramener à l'unité la dualité de l'espace et du temps, de la croyance et du désir. Pour Maine de Biran, l'intelligence n'est qu'un cas de la volonté; pour Wundt, et aussi pour Descartes, pour Spinoza, qui traitent les appétits et les passions comme autant d'idées, la volonté n'est qu'un cas de l'intelligence. Egale erreur; mais la dernière a ceci pour elle d'être l'expression fausse de cette vérité, développée plus loin, que le désir a essentiellement la certitude pour objet. Encore ici, notons une similitude frappante. Le temps a pu être considéré, en cinématique, comme une quatrième dimension de l'espace; il ne viendrait à l'idée de personne de regarder l'espace comme un simple auxiliaire du temps. Il y a une science de l'étendue pure, la géométrie. La chronométrie auprès d'elle ferait triste figure. De même, la croyance l'emporte grandement sur le désir en indépendance et richesse propres. La logique traite de la croyance presque pure; le désir pur ou presque pur n'a ni peut avoir de science à son service exclusif. L'éthique, qui répond en cela à la mécanique, s'occupe du désir croyant, de la volonté. C'est toujours sous la forme d'une proposition (où l'intervention cachée du désir est insignifiante) que se présente à nous le rapport du moyen à la fin, de même que nous nous représentons sous la forme d'une ligne, d'une certaine étendue, le mouvement d'un corps.

II

Caractère quantitatif de la croyance et du désir seuls.

Enfin, — car il est temps d'entrer dans le cœur même de notre sujet. — la croyance et le désir sont, à notre avis, de même que l'espace et le temps, des quantités qui, servant de lien et de support

à des qualités, les font participer à leur caractère quantitatif; ce sont, en d'autres termes, des identités constantes qui, loin d'empêcher l'hétérogénéité des choses noyées dans leur sein, les mettent en valeur, les pénètrent entièrement sans toutefois les constituer, les unissent sans les confondre, et subsistent inaltérables au milieu d'elles malgré l'intimité étroite de cette union. La différence de deux atomes chimiques est-elle en soi susceptible de plus et de moins? Oui, mais à la condition de consister dans la distance de ces atomes, dans leur figure, leur volume et leur vitesse. De même, la sensation du bleu, celle d'une odeur de lilas, celle d'un goût sucré, et aussi bien leurs diverses nuances, qui sont autant de modalités hétérogènes, peuvent-elles être légitimement réputées avoir quelque chose de plus ou de moins les unes que les autres? Oui, mais seulement si l'affirmation et la volonté comprennent ces phénomènes affectifs dans des propositions ou des décisions qui seront avec raison regardées comme plus ou moins fortes, plus ou moins vraies, plus ou moins justes.

Ma thèse, on le voit, en implique deux : 1° *la croyance et le désir sont des quantités;* 2° il n'y en a pas d'autres en psychologie, ou il n'y en a que de dérivées de celles-ci; ce qui revient à dire que *la sensation n'est pas en elle-même une quantité.* — Je commencerai par le second point, qui exigerait un volume et que j'effleurerai seulement. Puis, j'aborderai le premier point.

M. Delbœuf (*Rev. philos.*, mars 1877) reconnaît que Fechner « ne procure pas à l'esprit une idée bien nette de ce que peut être la quantité d'une sensation, ni comment par conséquent elle peut être représentée en nombre. » C'est à tort qu'en mesurant l'étendue d'une couleur, ou la durée des sensations en général, on croirait les soumettre elles-mêmes à la mesure. La durée d'un phénomène, extérieur ou intérieur, et aussi bien son étendue, sont des caractères qui lui sont étrangers, des parties de l'espace et du temps et non de ce phénomène en tant que distinct de ces deux objets fondamentaux de la pensée. Il n'en est pas de même de la *vitesse* d'un fait, qui est réellement une de ses propriétés. Or les psychophysiciens ont fort bien pu mesurer l'intervalle qui s'écoule entre une excitation et une sensation, entre une sensation et une contraction musculaire; mais il ne s'ensuit pas, comme on le dit par à-peu-près de langage, qu'ils aient mesuré la vitesse d'une sensation ou d'un acte de la volonté. La vitesse étant définie l'étendue linéaire parcourue pendant l'unité de temps, les faits intimes où n'entre pas la considération de l'étendue (quoiqu'ils puissent fort bien avoir lieu dans l'espace) ne sauraient être doués de rapidité ou de lenteur, si ce n'est

par métaphore. Pour que la métaphore soit juste, il faut que les degrés successifs des changements considérés soient séparés par une différence qui, sans être une distance, soit mesurable comme une distance. Il en est ainsi quand il s'agit des variations d'intensité d'une opinion faible qui devient par degrés une énergique conviction ou d'une inclination légère qui se transforme, sans changer de nature, en passion déclarée, ou, par dérivation, d'un même plaisir et d'une même douleur qui augmentent ou diminuent insensiblement. Par exemple, si une minute s'écoule entre le début d'une odontalgie et la crise aiguë, je jugerai ce phénomène deux fois plus rapide que s'il s'était accompli en deux minutes. Mais si une minute s'écoule entre l'apparition d'une idée, suggérée à titre de conjecture douteuse, par une lecture, et la formation d'une foi profonde et inébranlable en la vérité de cette idée, de quel droit dirai-je que cette évolution intellectuelle a été égale, inférieure ou supérieure en rapidité à l'évolution passionnelle qui précède? La mesure commune fait défaut [1].

Pour éviter une plus longue discussion, j'emploierai l'argument expéditif suivant. Toute réalité quantitative à nous connue est susceptible essentiellement de valeurs positives et négatives, d'oppositions internes. Or la sensation, qui est une réalité, ne présente pas de valeurs négatives. Donc elle n'est point une quantité. Il faut prouver la majeure et la mineure, la majeure d'abord, qui pourra surprendre. Elle s'appuie sur d'assez fortes considérations. D'abord toutes les quantités qui se résolvent en mouvements (lumière, chaleur, etc.) participent à la contrariété des deux directions inverses sur une même ligne droite. En outre, l'attraction, force rayonnante, s'exerce en une infinité de sens opposés, de rayons contraires; de même, la chaleur et la lumière à partir du foyer lumineux ou calorifique, quoique parfois un écran arrête une partie des rayons. D'autre part, quand une force devient linéaire ou superficielle, par exemple l'électricité, il se trouve qu'elle est *polarisée*, et c'est aussi le cas de la lumière si elle est réduite à rayonner dans un

1. Bien entendu, je ne m'arrête pas à certaines qualités personnelles qui doivent à des quantités physiologiques dont elles sont l'expression de paraître à tort des quantités psychologiques : par exemple, la fidélité variable de la mémoire, le plus ou moins d'adresse manuelle, etc. L'exactitude plus ou moins grande du cerveau à remplir son rôle de bibliothécaire du moi, à lui présenter en temps opportun les images de ses sensations passées, s'expliquerait peut-être, si nous connaissions à fond le mécanisme cérébral, par des différences dans la direction et la quantité de mouvements atomiques. Une mémoire est plus ou moins fidèle par la même raison qu'une montre est plus ou moins exacte.

seul plan. Dira-t-on qu'il n'y a pas de volume négatif, de vitesse négative? Mais ce sont là des abstractions de quantités et non des quantités concrètes, et il importe de les rattacher à leur substrat. La vitesse fait partie du mouvement: le volume n'est séparé qu'abstractivement de la forme; et il n'est pas de forme, si compliquée qu'elle soit, comme le montre bien la symétrie bilatérale des animaux, qui ne puisse s'opposer à une *contre-forme*, ou qui n'en contienne en soi, par exemple le cercle. Dira-t-on encore qu'il n'y a pas de masse, de densité négatives? Mais la masse et la densité sont fonctions du poids, c'est-à-dire de l'attraction newtonienne qui, avons-nous dit, rayonne en une infinité de sens inverses. Chaque masse contient en soi ses myriades d'oppositions pareilles.

Arrivons à la mineure de notre argument. Ici M. Delbœuf vient à mon aide. Il combat victorieusement (*Revue philosoph.*, janvier 1873 l'hypothèse des sensations négatives hasardée par Fechner, qui, au delà du point où la sensation s'annule et devient inconsciente, imagine une série de degrés aboutissant à l'inconscience infinie, sorte d'antipode de la conscience parfaite [1]. Sans adopter cette conjecture, on pourrait tomber dans l'erreur commune de regarder les oppositions apparentes de certaines sensations singulières et accouplées deux à deux, le chaud et le froid, le blanc et le noir, le sucré et l'amer, le rude et le poli, comme assimilables à celle des valeurs positives et négatives d'une même quantité. Mais le blanc et le noir, le chaud et le froid se signalent parmi les autres impressions de la vue et du toucher, uniquement parce qu'ils ont pour spécialité de marquer soit l'augmentation ou la diminution brusque de l'excitation physique à laquelle la vue ou le toucher viennent de s'habituer, soit l'extrême limite, en deux directions inverses, du champ d'opérations physiologiques de ces sens parvenus au point où leur non-exercice absolu les paralyse ou tend à les endormir et où leur exercice exagéré les décompose. C'est en raison de la connaissance que nous avons de ces accroissements ou décroissements de quantités

1. Croyance, désir, sensation : voilà des termes simples et précis. Au contraire, qu'est-ce que la conscience? Ce terme complexe et confus, dont les psychologues abusent, est aussi mal choisi par eux que pourrait l'être par les géomètres un vocable où l'idée d'espace se présenterait amalgamée à celle de matière. L'ambiguïté de cette notion se montre quand on essaye de répondre à cette question : Quel est le *maximum* de conscience ? On voit sans peine qu'il n'y a pas un maximum, mais deux maxima ; dans certains états d'apathie, de somnolence du désir, mais de vive illumination théorique, on se sent aussi éveillé que possible ; d'autres fois, dans des instants de trouble intellectuel, mais de passion violente ou de résolution invincible, on échappe de même, par une issue différente, au clair obscur de ce demi-sommeil où se passe la « vie ordinaire ».

extérieures exprimées par le blanc et le noir, par le chaud et le froid, que ces sensations nous paraissent opposées. Sans cela, elles nous paraîtraient ce qu'elles sont, hétérogènes. Quant au rude et au poli, au doux et à l'amer, inutile d'insister. Pourquoi n'opposerait-on pas aussi bien le doux et l'acide que le doux et l'amer ? — Ces difficultés étant écartées, j'ai quelque droit de tirer la conclusion de mon syllogisme.

Par là, nous sommes conduits maintenant à prouver, s'il se peut, notre première et principale proposition : La croyance et le désir sont des quantités. Notre raisonnement sera précisément inverse : Toute opposition est une lutte, une neutralisation tentée ou accomplie, qui suppose la similitude des termes belligérants, leur comparabilité numérique, la possibilité de les mettre en équation. Nulle opposition vraie, par suite, ne peut se rencontrer hors des réalités quantitatives. Si donc la croyance et le désir contiennent des oppositions incontestables, il est avéré qu'ils sont des quantités. Or il est évident qu'ils comportent l'un et l'autre des états positifs et négatifs. Un médecin examine un malade ; à la vue des premiers symptômes qu'il observe, il se prononce mentalement, avec un certain degré de conviction, pour l'existence d'une fièvre typhoïde ; puis d'autres caractères de la maladie suscitent en lui une tendance, d'abord faible, puis vague, à nier justement ce qu'il affirme ; à un certain moment, sa négation et son affirmation se balançant exactement, il est dans le *doute absolu*, état singulier qui serait inexplicable dans toute autre hypothèse que la mienne. Il ne dure guère, et la négation ne tarde pas à l'emporter définitivement, ou l'affirmation à reprendre le dessus. Comment, demanderai-je, interpréter le *doute absolu*, ce zéro d'affirmation et de négation, si ce n'est comme la preuve qu'à cet instant l'affirmation et la négation, ou pour mieux dire le penchant à affirmer ou à nier, ont la même intensité, la même force, le même poids ? et n'est-ce pas avouer que ce sont des quantités ? Autre exemple. De la volonté, d'abord naissante et débile, puis croissante jusqu'à un certain point non dépassé, puis décroissante, de se marier avec une personne, un jeune homme passe graduellement à l'*indifférence complète* d'abord à l'égard de ce mariage, enfin à la volonté, croissante par degrés, de ne pas le faire (volonté négative qui s'exprimerait en latin par *nolle* et pour laquelle notre langue manque d'expression). Encore une fois, comment cette indifférence complète serait elle possible si ce *velle* et ce *nolle* n'étaient pas équivalents ? Les changements psychologiques dont je parle ne sont-ils pas de vrais passages du positif au négatif, aussi bien que la hausse et la baisse alternatives d'un fleuve ou le

mouvement tour à tour ralenti et accéléré d'un mobile qui va de B à C, puis de C à B, moyennant *repos* au point C ?

Ce qui m'empêche d'admettre le caractère quantitatif des sensations, c'est que, visiblement, elles se dénaturent dans leurs augmentations ou diminutions apparentes, qui sont de véritables métamorphoses. Pour prendre les plus favorables à la thèse contraire, le chaud par degrés devient le brûlant et n'a plus rien de semblable à lui-même, la sensation de poids léger (objet des mesures de M. Delbœuf) se transforme vite en fatigue et accablement mortel, et change ainsi du tout au tout, — et même, dans la transition du noir au blanc à travers les nuances infinies du gris, je ne puis voir qu'une succession de qualités distinctes et hétérogènes. *A fortiori* en est-il ainsi des autres sensations. Mais peut-on dire que, dans le parcours de leurs variations en plus et en moins, la croyance et le désir s'altèrent jamais radicalement ? Peut-on nier qu'ils restent constamment identiques à eux-mêmes et qu'ils gravissent ou descendent en nous, sans altération perceptible, l'échelle immense, incomparablement supérieure à toute autre, qui sépare leur maximum de leur minimum ? Au moment où une certitude s'établit en nous, il semble peut-être qu'une distinction radicale se creuse entre elle et l'opinion grandissante qui l'a précédée. Mais cette illusion se dissipe si l'on s'observe attentivement. Je regarde un décor de théâtre représentant un vase de fleurs ; je commence à être simplement porté à croire qu'elles sont naturelles et non peintes ; puis, subitement, je *vois*, je deviens *visuellement sûr*, qu'elles sont en effet naturelles. Toutefois cette instantanéité du changement opéré n'est qu'apparente, de même que le passage de l'état liquide à l'état solide des corps est en réalité continu, malgré la solution de continuité qu'il semble présenter. Et, en outre, la certitude visuelle dont je parle est si peu un état *inextensible* et *tout d'une pièce*, qu'elle serait sensiblement augmentée par le concours d'une certitude tactile.

A cette question : Le *degré du doute* (ce qui serait contradictoire, le doute étant un zéro de quantités ; mais on comprend que l'auteur a voulu dire le *degré de la croyance*) est-il mesurable en droit et en fait ? M. John Venn répond négativement (*Revue philosoph.*, août 1878), en se fondant sur la complexité des mobiles et des motifs qui nous déterminent à croire. Autant vaudrait dire que la chaleur du sang n'est point mesurable, même avec les meilleurs thermomètres, parce qu'elle résulte d'un nombre prodigieux d'actions chimiques et de fonctions vitales extrêmement variées.

La difficulté principale de reconnaître le caractère quantitatif de la croyance et du désir a pour cause le caractère éminemment qua-

litatif de la sensation, avec laquelle ils se présentent toujours combinés. Si l'on me demande lequel, de deux plaisirs hétérogènes, celui du théâtre et celui du jeu par exemple, est le plus agréable en soi, je ne saurai que répondre. Mais je n'hésiterai pas à dire lequel des deux est le plus recherché, soit par telle personne, soit par tel groupe de personnes. Je serais également fort embarrassé pour décider si telle théorie astronomique, sur la nature des comètes ou des nébuleuses, contient plus ou moins de savoir, apporte plus ou moins de connaissances, que telle théorie physiologique, sur le rôle des nerfs vaso-moteurs ou la formation du sucre dans le foie. *Savoir*, en effet, c'est à la fois sentir (ou imaginer) et croire, de même que jouir, c'est à la fois sentir et désirer. En tant que composées de sensations et d'images, les conceptions sont dissemblables comme elles; mais la foi qu'inspirent à la généralité des savants d'une même nation, dans un même temps, les doctrines fondées sur les faits les plus hétérogènes, ne change pas de nature, parce qu'elle s'applique à l'explication du timbre des instruments après s'être appliquée à la régénération des os par le périoste. On a la preuve de cette similitude quand, par hasard, des doctrines d'origine si distincte viennent à se heurter. Dans ces dernières années, on a vu la confiance des physiciens en la théorie mécanique de la chaleur devenir presque égale à celle des astronomes dans le principe newtonien de l'attraction. Peut-être y a-t-il quelque part un savant, à la fois astronome et physicien, qui, voyant ou s'imaginant voir une contradiction directe entre une conséquence de la loi de l'attraction et une conséquence de la loi de la conservation de la force, éprouve une répugnance précisément égale à sacrifier l'une ou l'autre et se démontre ainsi à lui-même, sans le savoir, par son doute absolu, l'homogénéité de ses deux croyances contraires.

Toute quantité vraie, toute chose susceptible de plus et de moins sans altérations, est conçue comme idéalement ou réellement divisible en unités égales, c'est-à-dire comme mesurable en droit ou en fait. Fût-il prouvé que la croyance et le désir ne comportent aucune mesure effective, il n'en résulterait pas qu'ils ne comportent aucune mesure imaginable. Mais est-il certain qu'aucun moyen ou instrument de mesure ne peut leur être appliqué? Voilà une seconde question qu'il s'agit d'examiner. Recherchons donc s'il existe ou peut exister : 1° un mètre individuel; 2° un mètre collectif de la croyance et du désir.

I. Si la valeur vénale des objets fournit un mètre approximatif, comme nous le verrons bientôt, des espérances et des convoitises, des goûts et des opinions totalisés du public, il est impossible, je le

reconnais, de mesurer aussi commodément les degrés d'élévation ou d'abaissement de ces états dans un individu déterminé. Cependant la chose est théoriquement concevable, par l'emploi des phénomènes d'équilibre interne dont je parlais tout à l'heure, le doute et l'indécision. Par exemple, je crois inégalement à la théorie A, aux théories B, C, D, etc., toutes étrangères les unes aux autres. Quel est le rapport mathématique de ma croyance à chacune d'elles? J'observe que, si B m'apparaît, dans une de ses conséquences, en contradiction avec C, je tombe dans le doute, et aussi bien quand C vient à contredire D, ou E, etc. J'en conclus l'égalité des croyances afférentes à B, C, D, E. Si maintenant une contradiction se présente entre A et B, et que ma foi en A subsiste, quoique atteinte; si, après avoir été contredite par B, la théorie A l'est encore par C, puis par D, et qu'à ce troisième démenti seulement je me mette à douter absolument de la vérité de A, n'ai-je pas le droit de penser que ma croyance en A est égale à 3 fois ma croyance en B ou en C ou en D? Un historien qui compulse des archives ou une grande bibliothèque voit souvent défiler 20, 30 témoins, les uns affirmant, les autres niant le même fait. Mais il ne compte pas les voix, il les pèse, car il a son opinion sur la valeur de chacune d'elles; et il ne faut pas moins de 3, 4, 5 démentis donnés au témoin le plus cher pour rendre son esprit perplexe. S'il n'a de préférence pour aucun des premiers, on peut dire que sa confiance dans celui-ci est triple, quadruple : (encore y a-t-il, il est vrai, des circonstances où la foi dans le témoin préféré devrait être regardée comme égale au *produit* et non à la *somme* des quantités de croyance attachées aux témoignages multiples nécessaires pour le *contre-balancer*). Même raisonnement pour la mesure du désir individuel. Entre deux projets dont je dois sacrifier l'un, je reste indécis; j'y tiens donc également; si, ayant à opter entre l'un de ces deux et un troisième, je choisis celui-ci, mais que, ayant à opter entre les deux premiers à la fois et celui-ci, je demeure irrésolu ou ne me décide qu'à contre-cœur et au hasard, certainement je tiens au dernier projet deux fois plus qu'à chacun des deux autres.

Il est évident, je l'avoue, que ce procédé n'est nullement pratique. Aussi je m'empresse d'ajouter que les psychophysiciens, avec lesquels d'ailleurs mon désaccord n'est pas grand, puisque je leur accorde l'existence de quantités dans l'âme, point capital de leur doctrine, ont eu raison au fond de ne pas s'attacher aux deux quantités pures que je signale et d'étudier de préférence des quantités impures et dérivées, mêlées d'un élément qualitatif dominant, mais accessibles par certains côtés à nos instruments physiques de me-

sure, si maniables et si utiles. Il n'en importe pas moins, au point de vue théorique, d'indiquer ce caractère mixte qu'ils n'ont pas voulu voir, comme il convient parfois, en chimie, d'affirmer le pressentiment du corps simple alors même qu'il ne se laisse pas voir et toucher à part de ses combinaisons.

Reprochera-t-on cependant au procédé idéal de mesure ci-dessus indiqué non seulement d'être impraticable, mais d'être fondé sur l'aperception immédiate et d'échapper ainsi à tout contrôle indéniable? Je ne puis accepter l'objection. Elle atteindrait aussi bien toute science en général et la psychophysique en particulier. N'est-ce pas sur l'aperception immédiate de la coïncidence de deux lignes superposées que toute mesure physique est fondée? Si cette assimilation paraît forcée, je l'écarte; mais je ferai remarquer que la psychophysique n'est jamais parvenue, en réalité, à mesurer le phénomène interne par le phénomène extérieur qui relève seul du mètre, de la balance et du thermomètre. Pour être autorisé à regarder les accroissements de la sensation comme fonction de ceux de l'excitation, on doit nécessairement tenir pour certain que les premiers sont mesurés indépendamment des seconds. Cela est surtout visible si l'on admet que la sensatiou grandit plus vite (fatigue musculaire) ou moins vite (intensité lumineuse) que l'excitation. Si la sensation n'était mesurable que par ses excitations externes, elle devrait toujours être jugée 2, 3, 4 fois plus grande quand celles-ci sont devenues doubles, triples, quadruples. On en juge autrement; donc on croit posséder un mètre de la sensation étudiée à part de ses causes. Comment peut-il être fourni, sinon par la sensation elle-même, ou mieux par l'aperception immédiate, dont il est si facile d'abuser, mais si impossible de se passer? La première question en psychophysique est donc celle-ci : Y a-t-il des unités psychologiques? Y a-t-il ou non des phénomènes intimes qui se présentent comme divisibles en parties homogènes, quoique en fait inséparables? Cette question tranchée affirmativement, il y a lieu ensuite, mais seulement ensuite, de chercher le rapport mathématique qui peut lier ces quantités aux quantités extérieures. Au cours d'une discussion soulevée il y a quelques années, dans la *Revue scientifique*, par l'argumentation stérilement ironique d'un anonyme, M. Wundt et M. Delbœuf ont reconnu ce point. Le premier (*Rev. scient.*, t. VIII, p. 1018) affirme que « nous avons dans notre *aperception immédiate* une mesure pour l'égalité des sensations ». Le second, encore plus explicite (p. 1016), s'exprime ainsi : « La sensation ne serait point mesurée par l'amplitude d'un mouvement physiologique... la sensation ne peut être mesurée que par une sensa-

tion... Si nous voulons arriver à une loi et de là remonter à la cause, il nous faut *mesurer la sensation, c'est-à-dire la rapporter* à une unité de sensation. » M. Ribot, il est vrai, conteste (p. 878) la mesurabilité des états internes à part de leurs causes ou conditions extérieures. Mais, en fait, ajoute-t-il, « la difficulté a été tournée ; on mesure non la sensation, mais des différences de sensation. » Fort bien, mais ne s'agit-il pas de différences senties et *immédiatement* jugées égales? C'est donc toujours au postulat de la mesurabilité par soi de l'état intime qu'il faut en venir d'une manière directe ou détournée. Or quel est l'état intime, je le répète, dont l'homogénéité, dans toute l'étendue prodigieuse de son domaine, soit mieux attestée par la conscience que celle de la croyance et du désir?

On pourra s'étonner que, parmi les essais possibles de mensuration de la croyance individuelle, nous n'ayons pas fait figurer le calcul des probabilités. Nous avions nos raisons, que le lecteur va comprendre. Cependant, si cette branche de mathématiques ne donne point, à notre avis, la mesure de la croyance, elle nous fournit en faveur de sa mesurabilité un argument si puissant que nous ne pouvons l'omettre. Malgré les critiques dont elle a été l'objet de la part des philosophes, malgré l'absurdité apparente d'admettre qu'un événement qui nécessairement, par hypothèse, doit être ou doit ne pas être, soit plus ou moins probable, on ne croira jamais qu'une théorie élaborée par tant de génies éminents et d'esprits rigoureux repose entièrement sur le vide. Ce calcul célèbre s'applique assurément à quelque chose de calculable; il mesure ou du moins a pour but de mesurer quelque chose qui est mesurable. Mais quelle chose? Serait-ce, comme on l'a dit malicieusement, « le degré d'impossibilité du certain et le degré de possibilité de l'impossible » ? Il est clair que, pour un géomètre déterministe, la probabilité n'a ni ne peut avoir rien d'objectif. Et si, aux yeux des partisans du libre arbitre, pour M. Renouvier par exemple (voy. *Essais de critique générale*, t. II, p. 421 et s.) ou pour tout autre philosophe rallié à la doctrine, très profonde par endroits, de la *réelle ambiguïté de certains futurs*, la probabilité devient susceptible d'un sens objectif, dans des circonstances assez restreintes, elle perd du même coup la faculté d'être mesurable. Ne pouvant être objective, la quantité à laquelle le calcul des probabilités s'applique, à moins de n'exister pas, doit être subjective. Ce ne peut être que la croyance. Bernoulli, dont l'opinion compte en pareille matière, se place à ce point de vue. « Je dois dire cependant, reconnait M. Renouvier, que Bernoulli n'entendait pas que le calcul des probabilités eût à mesurer autre chose que les *attentes*. Le fondement de ce

calcul est à ses yeux subjectif et non objectif » (voy. *Essais*, p. 454, note). Donc, si le calcul des probabilités a une base réelle, s'il n'est pas un faux calcul, il est avéré que la croyance est une quantité interne; ou bien elle n'est point une quantité, et il en résulte que les inventeurs de cet ordre de spéculations ont perdu leur temps.

Par malheur, ce ne sont pas les accroissements et les décroissements de la croyance, tels qu'ils sont, que détermine le calcul dont il s'agit, mais bien tels qu'ils seraient s'ils se proportionnaient exactement aux augmentations ou aux diminutions de ce qu'on pourrait appeler les raisons mathématiques de croire. Il faudrait se garder, du reste, de regarder ces raisons de croire comme des caractères intrinsèques des choses, et de restituer ainsi à la probabilité un sens objectif. Ce sont des raisons toutes subjectives elles-mêmes, qui consistent dans la connaissance que nous avons, non des *causes* d'un événement attendu et ignoré, mais des limites du champ hors duquel nous sommes sûrs qu'elles ne s'exerceront pas, et de la division de ce domaine en deux portions inégales, l'une appelée chances favorables, l'autre chances contraires, dont l'inégalité peut être chiffrée. J'ignore par quel concours de causes physiques, physiologiques, psychologiques, la main d'un enfant tirera à la loterie tel numéro et non tel autre; mais je sais (certitude négative) que le numéro qui sortira sera compris entre 1 et 100 et non au delà, puisqu'il n'y a que cent billets, et, en outre (certitude positive), je sais que j'ai 10 billets et que, par conséquent, il y en a 90 que je n'ai pas. L'hypothèse consiste ici à considérer ces deux dernières certitudes comme l'équivalent partiel de la connaissance des causes, que je ne puis avoir. Cette hypothèse acceptée, tout se suit aisément, et il peut paraître assez naturel de penser que le degré de croyance d'un homme ignorant invinciblement les vraies causes doit se proportionner à la valeur mathématique des raisons de croire telles que je viens de les définir. A ce point de vue, ce calcul des *crédibilités*, c'est-à-dire des affirmabilités et des niabilités, serait une sorte de logique algébrique, celle-là même que nos modernes logiciens ont rêvée, et le pendant symétrique de cette science serait précisément la doctrine utilitaire de Bentham, cette morale par *a* plus *b*, qu'on pourrait appeler le calcul de *désirabilités* positives et négatives. Mais la difficulté pour les mathématiciens comme pour les utilitaires consiste à justifier ce *devoir* qu'ils m'imposent de croire ou de désirer plus ou moins, ou autrement que je ne crois et que je ne désire. Car pourquoi, en ce qui concerne les premiers dont je m'occupe maintenant, accepterais-je l'hypothèse contestable sur laquelle est fondé tout leur édifice de formules ? Or, *en fait*,

ces raisons mathématiques de croire dont je parlais sont à la croyance ce que, d'après les psychophysiciens, le degré de l'excitation extérieure, l'intensité lumineuse par exemple, est au degré de l'impression, à la sensation de lumière. Ce n'est pas qu'il convînt d'étendre à ce nouveau cas le fameux *logarithme des sensations*. Mais, suivant que la foi est influencée par le désir ou par la répulsion, il est à remarquer que les accroissements vont d'un pas plus rapide ou plus lent que les accroissements parallèles de la probabilité mathématique. Les habitants d'une ville de 10 000 âmes, où se produisent 10 cas de choléra, commencent à être effrayés; si, le lendemain, il s'en produit 20, leur alarme aura plus que doublé, tandis que si, dès le début, le chiffre de ces maladies eût été 20, l'alarme initiale n'eût pas été sensiblement différente. J'ai 10 billets de loterie, j'en prends 10 autres, mon espérance de gain aura-t-elle passé du simple au double? Nullement, quoique certains caractères prédisposés aux chimères et plus accessibles à l'espérance qu'à la crainte puissent faire exception sur ce point. Puis notons que, chez le même homme et à propos du même ordre de faits, les accroissements de la foi après avoir été plus rapides que les accroissements parallèles de la probabilité, peuvent devenir plus lents, ou *vice versa*. En général, dans le voisinage de son maximum appelé certitude, la croyance en voie d'augmentation se ralentit singulièrement. Dans les sciences, on peut remarquer la résistance singulière qui s'oppose à l'établissement définitif d'une théorie, qui était déjà cependant reconnue pour *à peu près* démontrée à une époque où les faits qu'elle expliquait étaient deux fois moins nombreux. On découvre chaque jour des faits nouveaux favorables à l'hypothèse transformiste ou atomistique, mais la foi de leurs partisans est bien loin d'en être accrue autant qu'elle l'était dans le principe par la découverte de faits bien moins probants. Sur de simples indices, Newton admit *presque* sa conjecture devenue loi. Depuis, les observations astronomiques multipliées ont centuplé les preuves de sa théorie, et la foi des savants en elle n'a pu devenir cent fois plus forte. Quoique la certitude ne diffère en rien d'essentiel des autres degrés de la croyance et soit simplement l'une des extrémités de leur série, le passage de la croyance proprement dite à la certitude est, nous le savons, une sorte de changement d'état, comme la solidification d'un liquide, et présente des obstacles propres, comme tout changement d'état.

Si l'on tient compte de ces considérations, on verra que le calcul des probabilités, sans base objective, s'applique à une quantité subjective bien réelle, mais ne peut servir à la mesurer. Son grand mérite,

à mes yeux, est de montrer clairement, je le répète, qu'elle est mesurable. Si l'on veut à tout prix qu'il ait un fondement objectif, ce ne peut être qu'une *tendance* plus ou moins grande des événements futurs à se produire. Mais cette tendance, comment la concevoir, si ce n'est sur le type du désir? Ce calcul s'appuie donc nécessairement sur l'hypothèse de la mesurabilité du désir, sinon de la croyance.

En temps électoral, on voit monter et descendre plusieurs fois dans la même journée, par suite des moindres renseignements nouveaux, des on-dit les plus insignifiants, les espérances et les craintes des candidats. Assurément le calcul des probabilités ne joue aucun rôle là dedans. Mais ce qui est bien clair, c'est le caractère quantitatif très marqué de ces espérances et de ces craintes. Chacun de nous sent décroître en lui, à mesure que le temps s'écoule, et avec une assez grande régularité, sans que le calcul des probabilités y soit pour rien, la confiance que lui inspirent ses souvenirs et qu'un mot lui réveille ou lui trouble tout entière; et, quand nous voyons de loin s'approcher de nous un de nos amis que nous hésitons d'abord à reconnaître, nous sentons croître régulièrement notre foi en la réalité de sa présence. Ici encore, aucune application du calcul des probabilités n'est possible ni imaginable. Cependant ce sont là, je crois, des variations quantitatives au même titre que l'élévation ou l'abaissement de la température. On ne saurait donc prétendre que le caractère d'être mesurable est une propriété empruntée par la croyance à la langue des calculs, puisqu'il persiste encore après le silence forcé de celle-ci.

Le procédé à coup sûr le plus grossier, quoique le plus rigoureux en apparence, pour mesurer les quantités internes, consisterait à les exprimer par la quantité d'action qui épuise un désir ou réalise une idée, toutes les fois que cette action se composerait de gestes, de mouvements, de dépenses de forces musculaires, le tout réductible à des quantités de mouvements moléculaires. On dirait encore, par exemple, que la soif apaisée par un verre d'eau est égale à deux fois celle qui exige deux verres d'eau pour être étanchée, etc. N'insistons pas.

Quoique malaisé à découvrir, un mètre approximatif des croyances et des désirs même individuels aurait bien fini par être imaginé si le besoin s'en était fait sentir à la plupart des hommes, autant que le besoin d'un mètre de l'opinion ou de l'inclination générales. Mais le malheur est que, dans la pratique de la vie, le degré d'une opinion ou d'une inclination individuelle n'est pas ce qui importe, ou plutôt ce qui intéresse; et partant on ne remarque pas qu'elle a des degrés, par

la même raison que, suivant la loi formulée par Helmholtz dans son *Optique*, les phénomènes de la vision inutiles pour la connaissance pratique des objets (les mouches volantes, les images accidentelles, etc.), quoique visibles comme les autres, ne sont point vus, si ce n'est par les malades ou les oculistes. Il n'y a de même que les psychologues qui daignent prêter quelque attention à leurs idées ou à leurs sentiments en germe, aux ébranlements légers, et à la ruine lente de leur foi religieuse ou politique, de leurs affections ou de leurs amours. L'homme pratique ne s'aperçoit de ces écroulements intimes que lorsqu'ils sont consommés, par sa liberté d'agir qu'ils lui rendent. Un désir, de même qu'un avis, ne peut être utilisé pour la gestion des affaires publiques ou privées, par bulletin de vote ou acte notarié, qu'à la condition d'être réputé absolu et non relatif. L'homme d'action paraît et croit se donner tout entier à tout ce qu'il entreprend. De là bien des inconvénients. On demande, par exemple, au médecin légiste, non pas : « Etes-vous tout à fait, presque, aux trois quarts, à demi convaincu qu'il y a eu empoisonnement ? Croyez-vous à cela autant que vous croyez à l'existence de Thésée et de Romulus, ou à l'existence de Tarquin le Superbe, ou à celle de Louis XIV, ou à celle de votre père ? » mais bien : « Y a-t-il ou n'y a-t-il pas empoisonnement? » Et, le plus souvent, répondant à cette question, le médecin légiste donne implicitement pour certain ce qui ne laisse pas de lui sembler douteux à quelque degré.

C'est une trop rare marque de probité philosophique de chercher à rendre avec exactitude non seulement la nuance précise de sa pensée, mais le *taux* de sa confiance en elle. L'exemple de Cournot, de Renan, de Sainte-Beuve, sur ce point, n'a pas été contagieux. On peut s'étonner que, même parmi les logiciens, les demi-affirmations ne comptent pas. Je ne sais pourquoi, notamment dans la théorie du syllogisme, on raisonne toujours comme si les prémisses étaient affirmées ou niées précisément avec la même énergie et sans le moindre doute. Essayons, un instant, de prendre en considération, dans la majeure et la mineure, les divers degrés d'intensité de l'affirmation et de la négation.

J'affirme, par hypothèse, avec une intensité égale à 5, que tout corps pèse, et, avec une intensité égale à 10, que l'air est un corps. N'est-il pas évident que la conclusion : L'air est pesant, devra être affirmée avec une intensité égale à 5 et non à 10 ? J'affirme avec force que nul animal n'est insensible. J'ajoute timidement : *Je suis porté à croire* que l'éponge est insensible. Conclusion : *Je suis porté à croire* que l'éponge n'est pas un animal. — On peut expérimenter sur des syllogismes de toute forme ; partout on trou-

vera que la moindre des deux doses d'affirmation ou de négation contenues dans les prémisses est la seule qui subsiste dans la proposition résultante.

Cette observation bien simple nous permet d'expliquer la nécessité du fait si souvent observé, de ce profond et incurable scepticisme où l'abus du régime déductif fait tomber les raisonneurs. Toute la force de croyance et de désir dont nous disposons et qui s'écoule, non sans déperdition, dans notre conduite et nos pensées, est produite, en effet, ou plutôt provoquée par les expériences continuelles de nos sens. Il est dans la nature de cette double puissance de se transmettre pour se conserver, mais de ne se conserver qu'en se dispersant. La transformation logique exige, nous venons de le voir, une dépense de foi en pure perte, comme le fonctionnement d'une machine une dépense de force inutile. Si donc, sans soumettre les conclusions ainsi produites au contrôle des faits pour augmenter ou annuler la dose de croyance qui leur est afférente, on les emploie telles quelles à de nouvelles déductions, les conclusions nouvelles engendrées par celles-ci leur seront encore inférieures en vigueur affirmative, et, d'exténuation en exténuation (les anciennes idées, comme il arrive d'ordinaire, s'oubliant sans cesse au lieu de se grossir simplement des nouvelles), on aboutira fatalement au zéro de croyance. Acculé à cette impuissance de rien croire, le logicien n'a plus qu'une ressource : c'est de conjecturer que rien n'est croyable. Par une raison analogue, le moraliste, trop fier de ses passions toutes extirpées, devient inerte et se dit quiétiste.

L'attention prêtée, en logique, au caractère quantitatif de la croyance, y introduirait bien des renouvellements que je ne puis indiquer ici. Je cite la remarque précédente à titre d'exemple.

II. La mesurabilité de la croyance et du désir individuels étant démontrée, il est temps de nous demander si les croyances et les désirs d'individus différents pris en masse peuvent être légitimement totalisés. Ils peuvent l'être, si l'on considère que l'acte de désirer ou de repousser, d'affirmer ou de nier, abstraction faite des objets, c'est-à-dire des sensations ou des souvenirs auxquels il s'applique, est le même, constamment le même, non seulement d'un moment à l'autre d'une vie individuelle, mais d'un individu à l'autre. Ce n'est pas l'aperception immédiate, comme plus haut, qui prouve cette identité; mais c'est une induction irrésistible qui l'atteste. Nous avons des raisons de penser que la manière de sentir les odeurs ou les saveurs, de voir le bleu, d'entendre le son du violon, d'éprouver les impressions du sixième sens, diffère de Pierre à Paul, de Jean à Jacques : le cas saillant des daltoniens, des gens qui

ont l'oreille fausse ou qui sont enrhumés du cerveau, en est la preuve. Nous concevons qu'une sensation manque à Pierre et que Paul en ait d'un genre à part ; et, de fait, par la pratique journalière et passionnée d'un art, d'une doctrine, par le culte fervent d'une religion longtemps régnante sans opposition, nous voyons se former çà et là, dans l'humanité, sinon des sensations, du moins des demi-sensations surajoutées et en train de devenir des sensations véritables ; il y a eu un *sens hégélien* en Allemagne, un *sens chrétien* au moyen âge; il y a encore un *sens poétique*, un *sens juridique* des choses. Et, soit dit en passant, dans ces acquisitions lentes de notre sensibilité, nous prenons sur le fait la transformation des jugements réitérés en notions, des notions en sensations, évolution inverse de celle qu'on remarque seule d'ordinaire, et propre peut-être à suggérer quelque hypothèse vraisemblable sur l'origine première de nos sensations élémentaires chez nos ancêtres reculés. Quoi qu'il en soit, rien n'est inintelligible en tout cela. Mais pouvons-nous concevoir quelqu'un qui ne distinguerait pas entre le *oui* et le *non*, comme certains ne distinguent pas entre le vert et le rouge, ou qui, après avoir donné des signes manifestes de ce que nous appelons le désir d'une chose, exprimerait son contentement si cette chose lui était refusée ? Pouvons-nous admettre qu'il y ait deux manières d'*écouter*, de *regarder*, comme il y a deux manières d'entendre et d'avoir la rétine affectée? Les sensations différant d'un homme à un autre, si le croire et le désirer différaient aussi, la tradition ne serait qu'un vain mot ; rien d'humain ne pourrait être transmis inaltéré par une génération à la suivante. Une personne me donne la preuve qu'elle ne sent pas comme moi, elle me devient étrangère et indifférente ; mais elle me donne un démenti, aussitôt je me sens heurté par une force contraire et, par conséquent, semblable à la mienne. Si l'on essayait de m'apaiser en me disant que peut-être elle ne *nie* pas comme moi, je prendrais cela pour une mauvaise plaisanterie. Par la croyance, par le désir seulement, nous collaborons, nous nous combattons ; par là seulement donc, nous nous ressemblons. Il n'y a pas de meilleure raison à donner.

N'est-il pas clair d'ailleurs que, au fond de toutes les luttes humaines, il y a un *oui* ou un *non*, un *velle* ou un *nolle* en présence? Le plus souvent, il est vrai, dans les luttes religieuses, politiques, sociales, deux propositions distinctes et non pas seulement contradictoires, deux desseins hétérogènes et non pas seulement contraires, soulèvent la tempête. Mais elle naît uniquement parce que chaque thèse, en même temps qu'elle s'affirme, nie l'autre, parce que chaque volition fait obstacle à l'autre. L'histoire n'est que

le récit de tels conflits. Par nos manières de sentir, au contraire, naturelles ou acquises, nous nous isolons dans le combat. Subtiles ou fortes, délicates ou grossières, elles sont, pour chacun de nous, le côté inoffensif autant qu'inviolable, par lequel ce monde ambiant de la discorde et de la haine, des charlatans et des fanatiques, nous est étranger.

S'il en est ainsi, la totalisation des quantités de croyance ou de désir d'individus distincts est légitime. En fait, elle a été tentée avec un complet succès et une approximation suffisante. Les variations de la valeur vénale des choses, les chiffres de la stastistique, et aussi, comme nous le verrons, les triomphes ou les revers militaires des nations, sont des procédés diversement valables de mensuration de ce genre. Nous allons les parcourir.

Je ne m'étendrai pas sur le premier. Les oscillations de la Bourse, on le sait, indiquent passablement, sauf le cas où les fonds publics sont l'unique débouché ouvert aux capitaux disponibles, les vicissitudes du crédit, de la foi nationale dans le succès financier de la chose publique ou de telle entreprise industrielle cotée. On parie plus ou moins fort aux courses, suivant le degré de confiance qu'on a dans la vélocité d'un cheval. L'exaltation ou le déclin de la foi religieuse, de la certitude attachée aux menaces de l'enfer ou aux promesses du ciel, se traduisent dans tous les temps et dans tous les pays, en tenant compte, bien entendu, de la dépréciation des métaux précieux et des variations de la richesse nationale, par le chiffre comparé des sacrifices pécuniaires faits à l'autel, des legs ou donations en faveur du clergé. Ce serait un problème délicat, mais non insoluble, de déterminer à l'aide de ces chiffres, du chiffre comparé de la population à deux époques successives, du chiffre total de la fortune publique à ces mêmes époques, et de beaucoup d'autres données numériques, la fraction exacte qui exprimerait le rapport des deux quantités totales de foi religieuse manifestées à ces deux dates dans la même nation. Si, d'une année à l'autre, les dividendes distribués aux actionnaires d'une compagnie n'ayant pas varié, et les conditions générales du crédit étant restées les mêmes, les actions se vendent 1500 francs après s'être vendues 500 francs, n'est-on pas fondé à dire que la foi du public dans le maintien durable ou dans l'accroissement prochain, suivant les cas, des bénéfices, a passé du simple au triple ?

La statistique, convenablement maniée, fournit aussi de curieuses mesures du désir général. Par exemple, entre vingt-cinq et trente ans, dans les Pays-Bas, d'après les calculs de M. Bertillon, sur 1000 garçons 112 se marient chaque année, et sur 1000 veufs 356 se remarient.

Que conclure de là? C'est que le désir du mariage est environ trois fois plus grand chez les veufs que chez les garçons du même âge. Pour les veuves comparées aux filles, il est seulement deux fois plus grand (voy. *Revue scientif.*, 15 février 1879). Par les chiffres des naissances aux divers mois de l'année, nous apprenons dans quelle proportion numérique l'amour physique est plus intense au printemps qu'en hiver. Quand nous voyons (*Revue scientif.*, mars 1877) que 1000 femmes mariées de quinze à cinquante ans ont, année moyenne, 248 enfants en Angleterre, 275 en Prusse et en France 173, comme nous savons d'ailleurs, par la fécondité remarquable de la race française au Canada, que nulle raison physiologique ne joue le rôle dominant dans ce résultat, nous sommes autorisés à penser que, si le désir d'avoir des enfants est parmi nous égal à 1, il est en Prusse égal à 1,59, et, en Angleterre, à 1,43. La statistique criminelle et civile peut servir à évaluer la croissance ou la décroissance des instincts processifs et des passions violentes.

Mais la plus antique et la plus originale, et peut-être la plus rigoureuse des balances de ce genre, c'est la guerre. Quand sur un point, insignifiant parfois, deux volontés nationales sont en conflit, l'une disant : oui, telle chose sera; l'autre disant : non, telle chose ne sera pas; chacune d'elles puise, dans la supériorité de force qu'elle s'attribue, le droit qu'elle s'arroge d'anéantir l'autre. Il s'agit de soumettre ces persuasions contraires à un contrôle éclatant. Des deux côtés alors, le désir national s'amasse; mais il ne se totalise pas seulement, il s'organise, il se ramifie en une multitude de manœuvres et d'actions guerrières différentes qui collaborent au même but précisément parce qu'elles sont hétérogènes (car le seul rapport possible des choses similaires consiste à se juxtaposer stérilement ou à s'opposer destructivement; ce ne sont pas les boulangers qui font concurrence aux meuniers, mais bien les meuniers qui cherchent à se détruire entre eux et les boulangers entre eux, et toute production, à l'inverse, suppose la dissemblance des travaux). Une armée n'est donc pas un simple total, comme les chiffres de la statistique, dont les unités sont homogènes; elle est un tout comme un être vivant. Elle est un nombre si l'on veut, mais un nombre vrai, objectif, qui reste tel hors de la pensée nombrante. En elle s'incarnent non seulement une quantité définie à chaque instant d'énergie mécanique sous forme de poudre et de boulets, de nerfs et de muscles, mais une somme déterminée à chaque instant de dogmatisme ou d'entêtement patriotique qui passe identique à lui-même, à travers les canons roulés, les marches forcées, les tambours battants, les fanfares. On se bat enfin. Pourquoi? Parce qu'il

faut bien appuyer sur une démonstration solennelle et incontestée le jugement de supériorité que chaque belligérant porte sur soi. Un combat, en même temps qu'il est la solution d'un problème de mécanique, est une opération « d'arithmétique morale », une soustraction.

Si mécaniquement deux armées sont d'égale force, leur effectif, leurs engins militaires, leur degré d'instruction étant les mêmes, c'est la plus volontaire qui vaincra. — Mais soyons plus précis.

Une armée qui se bat est à sa nation qui la regarde et où elle se recrute ce qu'un système philosophique en train d'attaquer et de se défendre est à l'ensemble de ses partisans passifs, disséminés dans les corps savants ou dans le monde. Les citoyens restés dans leurs foyers font tous le même vœu : la victoire; mais tous ces vœux semblables et dispersés ne forment un nombre que pour le statisticien; cependant les soldats, les officiers n'ont pas le temps de songer à se dire : Puissions-nous vaincre! Ils ont à chaque instant, en apparence, un but tout autre : charger leurs fusils, viser un fort, apprécier à vue d'œil une distance, etc. Et c'est avec ces unités hétérogènes que l'addition vraie s'accomplit sur le champ de bataille. De même tous les adhérents du transformisme sélectioniste ont conscience d'avoir foi en lui pendant que Darwin l'élabore et le fortifie chaque jour étudiant telle plante ou tel insecte, se livrant à mille expériences, à mille observations de tout genre durant lesquelles il recueille une infinité de faits, d'affirmations et de négations qui toutes signifient au fond : « mon système est le vrai, » quoique jamais ou presque jamais, je suppose, l'éminent penseur n'ait le loisir de prononcer ce dernier jugement. C'est pourtant dans le faisceau des propositions diverses successivement émises et coordonnées par lui, et non dans l'ensemble des adhésions toutes semblables de ses disciples épars, qu'il faut chercher la vraie quantité de foi inhérente à son système, celle qui lui permet de descendre dans la bataille rangée des théories, où telle constitution politique acclamée par cinquante millions d'hommes, où telle cosmogonie religieuse à laquelle cinq cents millions d'hommes disent *amen* n'oseraient affronter la lutte.

Pour supputer exactement la quantité de désir qui fait la force d'une armée et la quantité de foi qui fait la force d'un système, il faut tenir compte non pas des désirs de vaincre éprouvés par les soldats ou par la nation, non pas des actes de foi *conscients* en la formule finale, que le système éveille dans l'esprit de ses auteurs ou de ses partisans, mais bien des désirs de tous genres (de gain chez les fournisseurs, d'avancement ou d'honneur chez les

militaires, d'instruction, etc.) *dépensés* à faire l'éducation des soldats et des officiers, à affermir la discipline, à perfectionner la tactique, à fabriquer des engins de destruction, à exécuter des manœuvres sur le terrain, — et des actes de foi de toutes sortes *dépensés* (en jugements visuels, tactiles, acoustiques ou autres) à constater chacun des faits innombrales, fournis par l'expérience ou l'observation, qui depuis les premiers balbutiements de la science, ont servi à suggérer ou à contrôler chacune des lois, chacune des théories partielles dont le système est le ciment et qu'il prétend identifier dans son idée-mère. Les désirs de vaincre, les actes de foi en la formule finale ne servent en rien au succès d'une bataille ou d'une discussion; ayant la même direction, étant semblables, ils ne peuvent pas plus faire partie d'un seul tout et s'agréger fructueusement que des parallèles ne peuvent parvenir à se rejoindre. Mais les désirs divers dépensés autrefois et transformés en *moyens d'action*, les actes de foi dépensés autrefois et transformés en *notions élémentaires*, en *moyens de jugement*, peuvent, justement parce que leurs directions diffèrent, parce que leurs points d'application sont hétérogènes, se rencontrer utilement en une action ou une proposition nouvelle et plus complexe. Les désirs, les actes de foi similaires n'ont qu'une manière de former un tout, leur numération effective; il est vrai que, non comptés, ils continuent à être nombrables. Mais, indépendamment de cette possibilité d'être nombrés qui leur est commune avec les précédents, les désirs et les actes de foi dissemblables possèdent une virtualité autre, celle de pouvoir coopérer à la production d'une œuvre ou à la démonstration d'une thèse qui n'est l'objet direct d'aucun d'eux. Cette virtualité, sans doute, n'est réalisable que dans la mesure où le général en chef sait utiliser ces désirs dépensés et où le défenseur d'un système sait faire valoir les faits à l'appui. Mais la portion non réalisée de ces virtualités est quelque chose, au même titre que la possibilité de chute d'un corps pesant et arrêté, ou que la possibilité de combustion d'un charbon éloigné du feu. En tenant compte de ces observations, on verra que la victoire appartient toujours, en guerre ou dans une discussion, à la théorie du côté de laquelle se trouve la plus grande quantité de désir ou de foi réellement mise en œuvre par le général en chef et le théoricien.

On ne contestera pas, en effet, j'espère, que toute notion ait commencé par être un jugement ou des jugements, que tout moyen, tout talent, toute habitude dont nous nous servons, ait commencé par être un but poursuivi pour lui-même. Cela est certain, comme il est certain que toute proposition est destinée à son tour à s'in-

corporer comme phrase incidente d'abord, puis comme idée accessoire, dans une phrase plus compliquée, et que toute œuvre volontaire tend en se répétant à devenir l'instrument d'une action plus haute. Parler, marcher, simple moyen pour l'adulte; pour l'enfant d'un an, quelle suite d'entreprises hardies! Pour le soldat exercé, charger, ajuster, cela ne sert qu'à tuer l'ennemi; pour le conscrit, autant de manœuvres, autant de fins distinctes, laborieusement poursuivies. Je dis : « ce cheval galope; » quelle multitude d'anciennes phrases emmagasinées dans cette phrase! Il y en a deux d'abord, clairement apparentes, qui ont dû la précéder sans laisser de trace en moi : « cet animal est un cheval; cette allure est le galop; » mais, sous les idées d'animal et d'allure, j'en découvre d'autres, celles de couleur, de forme, de vitesse, etc., dont l'acquisition lente et successive a coûté à ma première enfance des milliers d'efforts de discernement et de jonction d'images.

Ce qu'on peut contester avec une apparence de raison, c'est que la notion soit l'équivalent des sommes de croyance, et l'habitude l'équivalent des sommes de désir dépensées à les produire, et que sous ces nouvelles formes ces quantités psychologiques se conservent sans perte, comme la force motrice des physiciens. Pour donner ici un sens à cette idée d'équivalence, pour rendre intelligible cette conservation des forces internes, il serait nécessaire de faire appel à une certaine manière, dont nous n'avons pas à nous occuper, d'entendre l'hypothèse des monades. Mais on peut en dire autant, ou à peu près, du principe physique de la conservation de l'énergie, qui — à moins d'additionner pêle-mêle sous le couvert du même vocable *énergie*, deux choses hétérogènes, le mouvement possible et le mouvement réel, l'énergie dite potentielle et l'énergie dite actuelle — nous oblige à tenir pour vraie l'hypothèse des atomes entre lesquels se disséminerait, en se dissimulant sans bénéfice ni perte, une même quantité de mouvement. Le seul fait qu'on ne puisse nier ici et là, c'est que des quantités de mouvement, de foi et de désir ont été consommées. Quant à savoir si cette dépense a été une transsubstantiation ou un déguisement, c'est une question qu'on peut réserver.

G. Tarde.

La fin prochainement.

LES DÉSORDRES GÉNÉRAUX

DE LA MÉMOIRE

Les matériaux pour l'étude des maladies de la mémoire sont abondants. Ils se trouvent épars dans les livres de médecine, dans les traités de maladies mentales, dans les écrits de divers psychologues. On peut sans trop de peine les rassembler ; on a ainsi sous la main un recueil suffisant d'observations. Le difficile est de les classer, de les interpréter, d'en tirer quelques conclusions sur le mécanisme de la mémoire. A cet égard, les faits recueillis sont d'une valeur très inégale : les plus extraordinaires ne sont pas les plus instructifs ; les plus curieux ne sont pas les plus lumineux. Les médecins à qui nous les devons pour la plupart ne les ont guère décrits et étudier qu'en vue de leur art. Un désordre de la mémoire n'est pour eux qu'un symptôme ; ils le notent à ce titre ; ils s'en servent pour établir un diagnostic et un pronostic. De même pour la classification : ils se contentent de rattacher chaque cas d'amnésie à l'état morbide dont il est l'effet : ramollissement, hémorrhagie, commotion cérébrale, intoxication, etc., etc.

Pour nous, au contraire, les maladies de la mémoire doivent être étudiées en elles-mêmes, à titre d'états psychiques morbides qui peuvent nous faire mieux comprendre l'état sain. Quant à leur classification, nous en sommes réduits à la faire d'après les ressemblances et les différences. Nous n'en savons pas assez long pour essayer une classification naturelle, c'est-à-dire d'après les causes. Je dois donc déclarer, pour prévenir toute objection, que la classification qui va suivre n'a d'autre but que de mettre un peu d'ordre dans la masse confuse et hétérogène des faits, et que je ne me dissimule pas qu'à beaucoup d'égards elle est arbitraire.

Les désordres de la mémoire peuvent être limités à un seule catégorie de souvenirs et laisser le reste intact, en apparence au moins : ce sont les désordres *partiels*. D'autres, au contraire, affectent la mémoire tout entière sur toutes ses formes, coupent en deux ou

plusieurs tronçons notre vie mentale, y creusent des trous que rien ne comble ou bien la démolissent en totalité par action lente : ce sont les désordres *généraux*.

Nous distinguerons donc d'abord deux grandes classes : les maladies générales et les maladies partielles de la mémoire. Les premières seules feront l'objet de cet article. Nous les étudierons sous les titres suivants : 1° amnésies *temporaires* ; 2° amnésies *périodiques* ; 3° amnésies à *forme progressive*, les moins curieuses et les plus instructives ; 4° nous terminerons par quelques notes sur l'amnésie *congénitale*.

I

Les amnésies temporaires procèdent le plus souvent par invasion brusque et finissent de même d'une manière inopinée. Elles embrassent une période de temps qui peut varier de quelques minutes à quelques années. Les cas les plus courts, les plus nets, les plus communs se rencontrent dans l'*épilepsie*.

Les médecins ne sont d'accord ni sur la nature, ni sur le siège, ni sur les causes de cette maladie. Ce problème n'est ni de notre sujet ni de notre compétence. Il nous suffit de savoir que tous les auteurs sont unanimes à reconnaître trois formes : le grand mal, le petit mal et le vertige ; qu'ils les considèrent moins comme des variétés distinctes que comme des degrés d'un même état morbide ; qu'enfin plus l'attaque est modérée dans ses manifestations extérieures, plus elle est funeste pour l'intelligence. L'accès épileptique est suivi d'un désordre mental qui peut se traduire aussi bien par de simples bizarreries et des actes ridicules que par des crimes. Tous ces actes ont un caractère commun que Hughlings Jackson désigne sous le nom d'*automatisme mental*. Ils ne laissent aucun souvenir, sauf dans quelques cas, où il reste des traces de mémoire extrêmement faibles.

Un malade en consultation chez son médecin est pris d'un vertige épileptique. Il se remet aussitôt ; mais il a oublié qu'il vient de payer un moment avant l'attaque [1]. — Un employé de bureau se retrouve à son pupitre, les idées un peu confuses, sans autre malaise. Il se souvient d'avoir commandé son dîner au restaurant ; à partir de ce

1. Les faits cités sont empruntés pour la plupart au mémoire de Hughlings Jackson publié dans le *West Riding Asylum Reports*, traduit dans la *Revue scientifique* du 19 février 1876, et au travail de Falret sur l'état mental des épileptiques dans les *Archives de médecine*, décembre 1860, avril et octobre 1861.

moment, tout souvenir lui fait défaut. Il revient au restaurant ; il apprend qu'il a mangé, qu'il a payé, qu'il n'a pas paru indisposé et qu'il s'est remis en marche vers son bureau. Cette absence avait duré environ trois quarts d'heure. — Un autre épileptique, pris d'une attaque, tombe dans une boutique, se relève et s'enfuit en laissant son chapeau et son carnet. « On me retrouva, dit-il, à un demi-kilomètre de là ; je demandais mon chapeau dans toutes les boutiques ; mais je n'avais pas conscience de ce que je faisais, et je ne revins à moi qu'au bout de dix minutes en arrivant au chemin de fer. » — Trousseau rapporte le cas d'un magistrat qui, siégeant à l'hôtel de ville de Paris, comme membre d'une Société savante, sortait nu-tête, allait jusqu'au quai et revenait à sa place prendre part aux discussions, sans aucun souvenir de ce qu'il avait fait. — Souvent le malade continue pendant la période d'automatisme les actes auxquels il se livrait au moment de l'accès, ou bien il parle de ce qu'il vient de lire. Nous en avons donné des exemples dans un précédent article. — Rien n'est moins rare que des tentatives infructueuses de suicide, dont il ne reste, après le vertige épileptique, aucunes traces dans la mémoire. Et il en est de même pour les tentatives criminelles. Un cordonnier pris de manie épileptique le jour de son mariage tue son beau-père à coups de tranchet. Revenu à lui au bout de quelques jours, il n'avait pas la plus légère connaissance de ce qu'il avait fait [1].

Voilà assez d'exemples pour que le lecteur puisse comprendre la nature de l'amnésie épileptique mieux que par des descriptions générales. Une certaine période d'activité mentale est comme si elle n'avait pas été : l'épileptique ne la connaît que par le témoignage d'autrui ou par de vagues conjectures. Tel est le fait. Quant à son interprétation psychologique, il y a deux hypothèses possibles.

On peut admettre : ou bien que la période d'automatisme mental n'a été accompagnée d'aucune conscience ; en ce cas, l'amnésie n'a pas besoin d'être expliquée ; rien n'ayant été produit, rien ne peut être conservé ni reproduit ; — ou bien il y a eu conscience, mais à un degré si faible, que l'amnésie s'ensuit. Je crois que cette deuxième hypothèse est la vraie dans un grand nombre de cas.

D'abord, à s'en tenir au raisonnement seul, il est difficile d'admettre que des actes fort compliqués, adaptés à *différents* buts, s'accomplissent sans quelque conscience au moins intermittente. Qu'on fasse aussi large qu'on voudra la part de l'habitude ; il faut bien reconnaître que, si là où il y a uniformité d'action la con-

1. Voir aussi Morel, *Traité des maladies mentales*, p. 695.

science tend à disparaître, là où il y a diversité elle tend à se produire.

Mais le raisonnement ne peut donner que des possibilités : l'expérience seule décide. Or il y a des faits qui prouvent l'existence d'une certaine conscience, même dans ces cas extrêmement nombreux, où le malade ne garde aucun souvenir de son accès. « Quelques épileptiques interpellés pendant leur crise d'une manière brusque, avec le ton du commandement, répondent aux questions d'une voix brève et en criant. L'accès fini, ils ne se souviennent ni de ce qu'on leur a dit, ni de ce qu'ils ont répondu. — Un enfant à qui l'on faisait respirer pendant ses accès de l'éther ou de l'ammoniaque dont l'odeur lui était insupportable, criait avec rage : Va-t'en, va-t'en, va-t'en ! et l'accès terminé ignorait qu'il l'eût eu. » — « Quelquefois les épileptiques parviennent, avec beaucoup d'efforts, à retrouver dans leur mémoire plusieurs faits qui se sont produits pendant leur accès, surtout ceux qui ont eu lieu dans les derniers moments..... Ils sont alors dans un état comparable à celui où l'on sort d'un rêve pénible. Les principales circonstances de l'accès leur ont d'abord échappé ; ils commencent par nier les faits qu'on leur impute ; peu à peu, ils se rappellent un certain nombre de détails qu'ils semblaient d'abord avoir oubliés [1]. »

Si, dans ces cas, les circonstances permettent d'affirmer qu'il y a eu conscience, nous pouvons croire sans témérité qu'il en est de même dans beaucoup d'autres. Je ne veux d'ailleurs pas soutenir que cela a lieu toujours. Le magistrat dont il a été question plus haut se dirigeait assez bien pour éviter les obstacles, les voitures et les passants : ce qui dénote une certaine conscience ; mais, dans un cas analogue rapporté par Hughlings Jackson, le malade est renversé par un omnibus et manque une autre fois de faire une chute dans la Tamise.

Comment donc expliquer l'amnésie dans les cas où il y a eu des états de conscience ? — Par la faiblesse extrême de ces états. L'état de conscience ne se fixe, en définitive, que par deux moyens : l'intensité, la répétition ; ce dernier moyen se ramène à l'autre, puisque la répétition est une somme de petites intensités. Ici, il n'y a ni intensité ni répétition. Le désordre mental qui suit l'accès me paraît très bien défini par Jackson lorsqu'il l'appelle « un *rêve* épileptique ». Un de ses malades, âgé de dix-neuf ans et peu suspect de dogmatiser sur la question, a trouvé spontanément la même expression. « A la suite de son accès, il se coucha. Une fois couché, il dit (par-

1. Trousseau, *Leçons cliniques*, t. II, p. 114 ; Falret, *loc. cit.*

lant à un ami imaginaire) : Attends un instant, William, je viens. Il descendit, ouvrit les portes, sortit en chemise. Le froid du pavé le fit revenir à lui ; alors son père le toucha. Il dit : Ah ! très bien, *j'ai fait un rêve*, et il se recoucha. »

Rapprochons du rêve l'état mental des épileptiques pour aller du connu à l'inconnu. Rien de plus fréquent que les rêves dont le souvenir disparaît immédiatement. Nous nous éveillons pendant la nuit ; le souvenir du rêve interrompu est très net : le lendemain, il n'en reste plus aucune trace. Cela est encore plus frappant au moment du réveil. Nos songes nous apparaissent alors avec beaucoup de vivacité ; une heure après, ils sont effacés pour jamais. A qui n'est-il pas arrivé de se perdre en vains efforts pour se rappeler un rêve de la nuit précédente dont on ne sait plus rien, sinon qu'on l'a eu.

L'explication est simple. Les états de conscience qui constituent le rêve sont extrêmement faibles. Ils paraissent forts, non parce qu'ils le sont en réalité, mais parce qu'aucun état fort n'existe pour les rejeter au second plan. Dès que l'état de veille recommence, tout se remet à sa place. Les images s'effacent devant les perceptions, les perceptions devant un état d'attention soutenue, un état d'attention soutenue devant une idée fixe. En somme, la conscience pendant la plupart des rêves a un minimum d'intensité.

La difficulté est donc d'expliquer pourquoi, pendant la période qui suit l'accès épileptique, la conscience tombe à un minimum. Ni la physiologie ni la psychologie ne peuvent le faire, puisqu'elles ignorent les conditions de la genèse de la conscience. Le cas est d'autant plus embarrassant que l'amnésie est liée au délire épileptique, à lui seul. Voici en effet ce qui arrive chez les sujets qui sont à la fois alcooliques et épileptiques. Un malade pendant le jour est pris d'une crise épileptique ; il brise tout ce qui est à sa portée, se livre à des actes de violence. Après une courte période de rémission, il est pris pendant la nuit de délire alcoolique caractérisé, comme on le sait, par des visions terrifiantes. Le lendemain, revenu à lui, il se rappelle bien le délire de la nuit ; il n'a aucun souvenir du délire de la journée [1].

Il y a encore une autre difficulté. Si l'amnésie vient de la faiblesse des états de conscience primitifs, comment se fait-il que ces états, si faibles par hypothèse, déterminent des actes ? — Suivant Hughlings Jackson, « l'automatisme mental provient d'un excès d'action des centres nerveux inférieurs qui se substituent aux centres supérieurs ou centres dirigeants. » Nous n'aurions ici qu'un cas particulier d'une

1. Magnan, *Clinique de Sainte-Anne*, 3 mars 1879.

loi physiologique bien connue. Le pouvoir excito-moteur des centres réflexes augmente, quand leur connexion avec les centres supérieurs est rompue [1]. — Restreignons-nous au problème psychologique : il est possible d'y répondre. Si l'on s'obstine à faire de la conscience une « force » existant et agissant par elle-même, tout devient obscur. Mais si l'on admet, comme nous l'avons dit dans le précédent article, que la conscience est l'accompagnement d'un état nerveux, lequel reste l'élément fondamental, tout devient clair. Il n'y a du moins aucune contradiction à admettre qu'un état nerveux suffisant pour déterminer certains actes soit insuffisant pour éveiller la conscience. La production d'un mouvement et celle d'un état de conscience sont deux faits distincts et indépendants : les conditions d'existence de l'un ne sont pas nécessairement celles de l'autre.

Remarquons pour terminer que la conséquence fatale des accès épileptiques répétés, surtout sous la forme de vertige, est l'affaiblissement progressif de la mémoire dans sa totalité. Cette forme d'amnésie sera étudiée plus loin.

Nous passons maintenant à des cas d'amnésie temporaire d'un caractère destructeur. Dans les exemples précipités, le capital accumulé jusqu'au moment de la maladie n'est pas entamé : il arrive seulement que quelque chose qui a été dans la conscience ne reste pas dans la mémoire. Dans les cas qui vont suivre, une partie du capital est perdu. Ces cas sont les plus frappants pour l'imagination. Il est possible qu'un jour, avec les progrès de la physiologie et de la psychologie, ils nous en apprennent beaucoup sur la nature de la mémoire. Pour le moment, ils ne sont pas les plus instructifs, à mes yeux du moins et sans vouloir rien préjuger sur ce qu'ils révéleront aux autres.

Ces cas diffèrent beaucoup entre eux. Tantôt la suspension de la mémoire part du début de la maladie pour s'étendre en avant, tantôt elle recule un peu sur les derniers événements passés ; le plus souvent, elle s'étend dans les deux sens, en avant et en arrière. Quelquefois la mémoire revient d'elle-même, brusquement, quelquefois lentement et avec un peu d'aide ; quelquefois la perte est absolue, il faut procéder à une rééducation complète. Nous allons donner des exemples de tous ces cas.

« Une jeune femme, mariée à un homme qu'elle aimait passion-

1. « Un caractère très important de la manie épileptique, dit Falret, *loc. cit.*, c'est la ressemblance absolue de tous les accès chez le même malade, non seulement dans leur ensemble, mais encore dans chacun de leurs détails..... Le même malade exprime les mêmes idées, profère les mêmes paroles, se livre aux mêmes actes. Il y a une surprenante uniformité dans tous les accès.

nément, fut prise en couche d'une longue syncope à la suite de laquelle elle avait perdu la mémoire du temps qui s'était écoulé depuis son mariage inclusivement. Elle se rappelait très exactement tout le reste de sa vie jusque-là... Elle repoussa avec effroi dans les premiers instants son mari et son enfant qu'on lui présentait. Depuis, elle n'a jamais pu recouvrer la mémoire de cette période de sa vie ni des événements qui l'ont accompagnée. Ses parents et ses amis sont parvenus, par raison et par l'autorité de leur témoignage, à lui persuader qu'elle est mariée et qu'elle a un fils. Elle les croit, parce qu'elle aime mieux penser qu'elle a perdu le souvenir d'une année que de les croire tous des imposteurs. Mais sa conviction, sa conscience intime n'y est pour rien. Elle voit là son mari et son enfant sans pouvoir s'imaginer par quelle magie elle a acquis l'un et donné le jour à l'autre[1]. »

Nous avons là un exemple d'amnésie irréparable, s'étendant en arrière seulement. Quant à sa raison psychologique, on peut la trouver également dans une destruction des résidus et dans une impossibilité de la reproduction. Dans le cas suivant, rapporté par Laycock, l'amnésie ne s'étend qu'en avant et ne peut être attribuée par conséquent qu'à une impossibilité pour les états de conscience d'être enregistrés et conservés. Le mécanicien d'un navire à vapeur tombe sur le dos; le derrière de sa tête heurte contre un objet dur; il reste quelque temps inconscient. Revenu à lui, il recouvre assez vite une parfaite santé physique; il conserve le souvenir de toutes les années écoulées jusqu'à son accident; mais à partir de ce moment, la mémoire n'existe plus, même pour les faits strictement personnels. « En arrivant à l'hôpital, il ne peut dire s'il est venu à pied, en voiture ou par le chemin de fer. En sortant de déjeuner, il oublie qu'il vient de le faire : il n'a aucune idée de l'heure, ni du jour, ni de la semaine. Il essaye par la réflexion de répondre aux questions qui lui sont posées; il n'y parvient pas. Sa parole est lente, mais précise. Il dit ce qu'il veut dire et lit correctement. » Cette infirmité disparut, grâce à une médication appropriée[2].

En général, dans les cas d'amnésie temporaire dus à une com-

1. *Lettre de Charles Villiers à G. Cuvier*, Paris, Lenormant, 1802, citée dans Louyer Villermay, *Essai sur les maladies de la mémoire*, p. 76-77. Ce petit travail de L. Villermay, dont il n'y a d'ailleurs pas beaucoup à tirer, a paru dans les Mémoires de la Société de médecine de Paris, 1817, t. I.

2. Laycock, *On certains disorders and defects of memory*, p. 12. Cette perte de la mémoire, due à une commotion, n'est pas rare. Un cas récent a été communiqué par le Dr Motet à la Société de médecine de Paris et a donné lieu à une intéressante discussion sur l'amnésie temporaire. Voir l'*Union médicale* du 10 juin 1879.

motion cérébrale, il se produit un effet rétroactif. Le malade, en reprenant conscience, n'a pas seulement perdu le souvenir de l'accident et de la période qui l'a suivi ; il a aussi perdu le souvenir d'une période plus ou moins longue *antérieure* à l'accident. On en pourrait donner de nombreux exemples; je n'en cite qu'un, rapporté par Carpenter (*Mental physiology*, p. 450) : « Un homme conduisait en cabriolet sa femme et son enfant. Le cheval, pris de frayeur, s'emporta. Après de vains efforts pour en devenir maître, le conducteur fut jeté violemment à terre et reçut une forte secousse du cerveau. En revenant à lui, il avait oublié les antécédents *immédiats* de l'accident. La dernière chose qu'il se rappelât, c'était la rencontre d'un ami sur sa route, à environ deux milles de l'endroit où il avait été renversé. Mais il n'a recouvré, jusqu'à ce jour, aucun souvenir de ses efforts pour maîtriser le cheval, ni de la terreur de sa femme et de son enfant [1]. »

Voici maintenant des cas d'amnésie d'un caractère beaucoup plus grave, dont quelques-uns ont nécessité une rééducation complète. Je les emprunte à la revue anglaise *Brain*.

La première observation, rapportée par le Dr Mortimer Granville, est celle d'une femme de 26 ans, hystérique, qui, à la suite d'un travail excessif, fut prise d'une crise violente avec perte complète de conscience. « Quand la conscience commença à revenir, les dernières idées saines formées avant la maladie se mêlaient d'une manière bizarre aux nouvelles impressions reçues, comme dans le cas où l'on sort lentement d'un rêve. Assise sur son lit près de la fenêtre pour voir les passants, dans la rue, la malade appelait tous les objets mouvants « des arbres en marche », et, quand on lui demandait où elle avait vu ces choses, elle répondait invariablement : « Dans l'autre Evangile. » En un mot, dans son état mental, l'idéal et le réel ne se distinguaient pas. Ses souvenirs étaient indistincts, et, en ce qui concerne un grand nombre de choses ordinaires qui constituaient le fond principal de ses pensées avant son attaque, sa mémoire était nulle. Les idées immédiatement antérieures à la maladie semblaient avoir si bien saturé son esprit, que les premières impressions qu'elle reçut en étaient tout imprégnées, tandis que l'enregistrement de l'*avant-dernier* travail cérébral était pour ainsi dire oblitéré. Par exemple, quoique cette femme gagnât sa vie en donnant des leçons, elle n'avait aucun souvenir d'une chose aussi simple que de ce qui sert à écrire. Si on lui mettait une plume ou un crayon dans la main,

1. On trouvera d'autres cas de ce genre dans le *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*, art. AMNÉSIE, par J. Falret, p. 728.

comme on aurait pu le faire dans celle d'un enfant, ils n'étaient pas saisis même par action réflexe. Ni la vue ni le contact de l'instrument n'éveillaient d'association d'idées. La plus parfaite destruction du tissu cérébral n'aurait pas effacé plus complètement les effets de l'éducation et de l'habitude. — Cet état dura quelques semaines. » La mémoire de ce qui avait été oublié fut recouvré lentement, péniblement, sans nécessiter cependant une rééducation aussi complète que dans le cas qui va suivre [1].

La deuxième observation, due au professeur Sharpey, est l'un des exemples les plus curieux de rééducation qui ait été décrite. Je n'extrais de son long article que les détails psychologiques. Il s'agit encore d'une femme de vingt-quatre ans, de complexion délicate, qui pendant six semaines environ fut prise d'une tendance irrésistible à la somnolence. Cet état s'aggrava de jour en jour. Vers le 10 juin, il devint impossible de l'éveiller. Elle resta ainsi pendant deux mois. Pour la nourrir, on portait à ses lèvres une cuiller, elle avalait; quand elle était rassasiée, elle serrait les dents et éloignait la bouche. Elle paraissait distinguer les saveurs, car elle refusa obstinément certains mets. Elle eut quelques courts moments de réveil à de rares intervalles. Elle ne répondait à aucune question, ne reconnaissait personne, sauf une fois « une ancienne connaissance qu'elle n'avait pas vue depuis douze mois. Elle la considéra longtemps, cherchant probablement son nom. L'ayant trouvé, elle le répéta plusieurs fois en lui serrant la main; puis elle retomba dans son sommeil. » Vers la fin d'août, elle revint peu à peu à son état normal.

Ici commence le travail de la rééducation. « En revenant de sa torpeur, elle paraissait avoir oublié presque tout ce qu'elle avait appris. Tout lui semblait nouveau; elle ne reconnaissait pas une seule personne, même ses plus proches parents. Gaie, remuante, inattentive, charmée de tout ce qu'elle voyait ou entendait, elle ressemblait à un enfant. « Bientôt, elle devint capable d'attention. Sa mémoire, entièrement perdue en ce qui concerne ses connaissances antérieures, était très vive et très solide pour tout ce qu'elle avait vu et entendu depuis sa maladie. Elle recouvra une partie de ce qu'elle avait appris autrefois, avec une facilité très grande dans certains cas, moindre dans d'autres. Il est remarquable que, quoique le procédé suivi pour recouvrer son acquis ait paru consister moins à l'étudier à nouveau qu'à se le rappeler avec l'aide de ses proches, cependant, même maintenant, elle ne paraît pas avoir conscience, même au plus faible degré, de l'avoir possédé autrefois.

1. *Brain, A journal of Neurology*, octobre 1879, p. 317 et suivantes.

« D'abord, il était impossible d'avoir avec elle une conversation. Au lieu de répondre à une question, elle la répétait tout haut textuellement, et, pendant longtemps avant de répondre, elle répétait la question tout entière. Elle n'avait à l'origine qu'un bien petit nombre de mots à son service ; elle en acquit rapidement un grand nombre ; mais elle commettait d'étranges erreurs en les employant. Cependant, en général, elle ne confondait ensemble que les mots qui avaient ensemble quelques rapports. Ainsi, pour « thé », elle disait « sauce » (et elle employa longtemps ce mot pour les liquides); pour blanc, elle disait noir; pour chaud, froid; pour « ma jambe », « mon bras » ; pour « mon œil », « ma dent », etc. D'ordinaire, elle use maintenant de mots avec propriété, quoiqu'elle change parfois leurs terminaisons ou qu'elle en compose de nouveaux.

« Elle n'a encore reconnu personne, même parmi ses plus proches parents, c'est-à-dire qu'elle n'a aucun souvenir de les avoir vus avant sa maladie. Elle les désigne par leurs noms ou par ceux qu'elle leur a donnés; mais elle les considère comme de nouvelles connaissances et n'a aucune idée de leur parenté avec elle. Depuis sa maladie, elle n'a vu qu'une douzaine de gens, et c'est pour elle tout ce qu'elle a jamais connu.

« Elle a appris de nouveau à lire; mais il a été nécessaire de commencer par l'alphabet, car elle ne connaissait plus une seule lettre. Elle apprit ensuite à former des syllabes, des mots et maintenant, elle lit passablement. Ce qui l'a aidée le plus dans cette réacquisition, c'est de chanter les paroles de certaines chansons qui lui étaient familières et qu'on lui présentait imprimées pendant qu'elle jouait du piano.

« Pour apprendre à écrire, elle a commencé par les études les plus élémentaires, mais elle a fait des progrès beaucoup plus rapides qu'une personne qui ne l'aurait jamais su.

« Peu après être sortie de sa torpeur, elle a pu chanter plusieurs de ses anciennes chansons et jouer du piano avec peu ou point d'aide. Quand elle chante, elle a en général besoin d'être aidée pour les deux ou trois premiers mots d'une ligne; elle achève le reste de mémoire, à ce qu'il semble. Elle peut jouer, d'après une partition, plusieurs airs qu'elle n'avait jamais vus auparavant.

« Elle a appris sans difficulté plusieurs jeux de cartes; elle sait tricoter et faire divers ouvrages analogues.

« Mais, je le répète, il est remarquable qu'elle ne semble pas avoir le plus léger souvenir d'avoir possédé autrefois tout cela, quoiqu'il soit évident qu'elle ait été grandement aidée dans son travail de réacquisition par ces connaissances antérieures dont elle n'a pas con-

science. Quand on lui a demandé où elle a appris à jouer un air en regardant la musique sur un livre, elle a répondu qu'elle ne pouvait pas le dire, et elle s'est étonnée que son interlocuteur ne pût en faire autant.

« A vrai dire, d'après diverses remarques qu'elle a faites d'elle-même par hasard, il semble qu'elle possède plusieurs idées générales d'une nature plus ou moins complexe, qu'elle n'a pas eu l'occasion d'acquérir depuis sa guérison[1]. »

Autant qu'on en peut juger d'après le rapport de Sharpey, cette rééducation ne dura pas plus de trois mois. Il ne faudrait pas croire d'ailleurs que ce fait soit unique. « Un *clergyman* à la suite d'une commotion causée par une chute resta plusieurs jours totalement inconscient. Revenu à lui, il était dans l'état d'un enfant intelligent. Quoique d'un âge mûr, il recommença sous des maîtres ses études anglaises et classiques. Au bout de quelques mois d'études, sa mémoire revint graduellement, si bien qu'en quelques semaines son esprit recouvra sa vigueur et sa culture anciennes[2] ».

Un autre homme, âgé de trente ans, fort instruit, à la suite d'une grave maladie, avait tout oublié, jusqu'au nom des objets les plus communs. Sa santé rétablie, il recommença à tout apprendre comme un enfant : d'abord le nom des choses, puis à lire ; puis il commença à apprendre le latin. Ses progrès furent rapides. Un jour, étudiant avec son frère, qui lui servait de maître, il s'arrêta subitement et porta sa main à sa tête. « J'éprouve, dit-il, dans la tête une sensation particulière, et il me semble maintenant que j'ai su tout cela autrefois. A partir de ce moment, il recouvra rapidement ses facultés. »

Je me contente, pour le moment, de mettre ces faits sous les yeux du lecteur. Les remarques qu'ils suggèrent trouveront mieux leur place ailleurs. Je terminerai par un cas peu connu qui forme la transition naturelle vers le groupe des amnésies intermittentes. Nous allons voir en effet se former peu à peu une mémoire provisoire qui disparaîtra brusquement devant la mémoire primitive.

Une jeune femme, robuste, d'une bonne santé, tomba par accident dans une rivière et fut presque noyée. Elle resta six heures insensible, puis reprit connaissance. Dix jours plus tard, elle tomba dans une stupeur complète, qui dura quatre heures. Quand elle rouvrit les yeux, elle ne reconnaissait plus personne : elle était privée de l'ouïe, de la parole, du goût et de l'odorat. Il ne lui restait que la vue et le toucher, qui étaient d'une sensibilité extrême. Ignorante de toute chose,

1. *Brain*, april 1879, p. 1 et suiv.
2. Forbes Winslow, *Diseases of the Brain*, etc., p. 317, 318.

incapable par elle-même de remuer, elle ressemblait à un animal privée de cerveau. Elle avait bon appétit ; mais il fallait la nourrir, et elle mangeait tout indifféremment, avalant d'une manière purement automatique. — L'automatisme était si bien la seule forme d'activité dont elle était capable que, pendant des jours, sa seule occupation fut d'effiler, d'éplucher ou de couper en morceaux infiniment petits tout ce qui lui tombait sous la main : des fleurs, du papier, des vêtements, un chapeau de paille, etc., puis de disposer toutes ces bribes en dessins grossiers. — Plus tard, on lui donna tout ce qu'il fallait pour faire des raccommodages; après quelques leçons préparatoires, elle prit son aiguille et travailla alors incessamment du matin au soir, ne faisant aucune distinction entre le dimanche et les autres jours et ne pouvant même en saisir la différence. Elle ne gardait aucun souvenir d'un jour à l'autre et chaque matin recommençait une besogne nouvelle. Cependant, comme l'enfant, elle commençait à enregistrer quelques idées et à acquérir quelque expérience. — On la mit alors à un travail d'une nature plus élevée, à faire de la tapisserie. Elle paraissait prendre un grand plaisir à regarder les patrons avec leurs fleurs et leur harmonie de couleurs; mais, chaque jour, elle commençait un nouveau travail, oubliant celui de la veille, à moins qu'on ne le lui présentât.

Les idées, dérivées de son ancienne expérience, qui paraissent s'être éveillées les premières, étaient liées à deux sujets qui avaient fait sur elle une forte impression : sa chute dans la rivière et une affaire d'amour. Quand on lui montrait un paysage où il y avait une rivière ou la vue d'une mer agitée, elle était prise d'une grande excitation, suivi d'une attaque de rigidité spasmodique avec insensibilité. Le sentiment de frayeur que lui causait l'eau, surtout en mouvement, était si grand qu'elle tremblait rien qu'à en voir verser d'un vase dans un autre. Enfin on remarqua que, lorsqu'elle se lavait les mains, elle les mettait simplement dans l'eau, sans les remuer.

Dès la première période de sa maladie, la visite d'un jeune homme auquel elle était attachée lui causait un plaisir évident, alors même qu'elle était insensible à tout le reste. Il venait régulièrement tous les soirs, et elle attendait régulièrement son arrivée. A une époque où elle ne se rappelait pas d'une heure à l'autre ce qu'elle avait fait, elle attendait anxieusement que la porte s'ouvrît à l'heure accoutumée, et, s'il ne venait pas, elle était de mauvaise humeur toute la soirée. Lorsqu'on l'emmenait à la campagne, elle devenait triste, irritable et était souvent prise d'attaques. Si, au contraire, le jeune homme restait près d'elle, l'amélioration physique, le retour des facultés intellectuelles et de la mémoire étaient visibles.

Ce retour, en effet, se faisait peu à peu. Un jour que sa mère avait un grand chagrin, elle s'écria subitement, après quelque hésitation : Qu'y a-t-il ? A partir de ce moment, elle commença à articuler quelques paroles, mais sans appeler jamais les personnes ni les choses par leur vrai nom. Le pronom « ceci » était son terme favori : elle l'appliquait indistinctement à tout objet, animé ou inanimé. Les premiers objets qu'elle ait appelés par leur vrai nom sont des fleurs sauvages qu'elle aimait beaucoup dans son enfance : et à ce moment elle n'avait pas encore le plus léger souvenir des endroits ni des personnes familières à son enfance.

« La manière dont elle recouvra sa mémoire est extrêmement remarquable. La santé et la force paraissaient complètement revenues, son vocabulaire s'étendait, sa capacité mentale augmentait, lorsqu'elle apprit que son amant courtisait une autre femme. Cette idée excita sa jalousie, qui, dans une certaine occasion, fut si intense qu'elle tomba dans un état d'insensibilité qui, par la durée et l'intensité, ressemblait à sa première attaque. Et cependant ce fut son retour à la santé. Son insensibilité passée, le voile de l'oubli se déchira, et, comme si elle se réveillait d'un long sommeil de douze mois, elle se retrouva entourée de son grand-père, de sa grand'mère, de leurs vieux amis dans la vieille maison de Soreham. Elle s'éveilla en possession de ses facultés naturelles et de ses connaissances antérieures, mais sans le moindre souvenir de ce qui s'était passé pendant l'intervalle d'une année, depuis sa première attaque jusqu'à son moment de retour. Elle parlait, mais n'entendait pas ; elle était encore sourde ; mais, pouvant lire et écrire comme autrefois, elle n'était plus privée de communication avec ses semblables. A partir de ce moment, ses progrès furent rapides, quoiqu'elle soit restée sourde quelque temps encore. Elle comprenait aux mouvements des lèvres ce que disait sa mère (mais sa mère seulement), et elles conversaient ensemble rapidement et facilement. Elle n'avait aucune idée du changement qui s'était produit chez son amant pendant son état de « seconde conscience ». Une explication pénible fut nécessaire. Elle la supporta bien. Depuis, elle a complètement recouvré sa santé physique et intellectuelle [1]. »

Nous verrons plus tard, après avoir parcouru tout l'ensemble des faits, quelles conclusions générales sur le mécanisme de la mémoire ressortent de sa pathologie. Pour le moment, nous nous bornerons à quelques remarques que suggèrent les cas précédents.

Il faut d'abord observer que, quoiqu'ils soient confondus par les médecins, sous le titre commun d'amnésies totales, ils appartiennent

1. Dunn, in *The Lancet*, 1845, novemb. 15-29, in Carpenter, p. 460 et suiv.

en réalité, au point de vue psychologique, à deux types morbides différents.

Le premier type (représenté par les cas de Villiers, Laycock, Mortimer Granville, Sharpey, etc., etc.) est de beaucoup le plus fréquent. Si nous n'en avons donc qu'un petit nombre d'exemples, c'est pour ne pas fatiguer le lecteur par une répétition monotone et sans profit. Ce qui le caractérise psychologiquement, c'est que l'amnésie ne porte que sur les formes *les moins automatiques et les moins organisées de la mémoire*. Dans les cas qui appartiennent à ce groupe morbide, on ne voit disparaître ni les habitudes, ni l'aptitude à un métier manuel, à broder, ni la faculté de lire, d'écrire, de parler sa langue ou d'autres langues ; en un mot, la mémoire sous sa forme organisée ou semi-organisée reste indemne. La destruction pathologique est limitée aux formes les plus élevées et les plus instables de la mémoire, à celles qui ont un caractère personnel et qui, accompagnées de conscience et de localisation dans le temps, constituent ce que nous avons appelé, dans le précédent article, la mémoire psychique proprement dite. — De plus, on doit remarquer aussi que l'amnésie porte sur les faits les plus récents ; que, partant du présent, elle s'étend en arrière sur une période de durée variable [1]. Au premier abord, ce fait peut surprendre, parce que rien ne paraît plus vif et plus fort que nos souvenirs récents. En réalité, ce résultat est logique, la stabilité d'un souvenir étant en raison directe de son degré d'organisation. Je n'insiste pas sur ce point, qui sera longuement examiné ailleurs.

La raison physiologique des amnésies de ce groupe ne peut donner lieu qu'à des hypothèses, et il est probable qu'elle varie suivant les cas. D'abord (observation de Laycock en particulier) la faculté d'enregistrer les expériences nouvelles est suspendue temporairement : à mesure qu'ils paraissent, les états de conscience disparaissent sans laisser de trace. Mais les souvenirs précédemment enregistrés pendant des semaines, des mois, des années, que deviennent-ils? Ils ont duré, ils ont été conservés et rappelés; ils semblaient une acquisition stable, et cependant à leur place il ne reste qu'un vide. Le malade ne le comble que par artifice et indirectement à l'aide du témoignage d'autrui et de ses réflexions personnelles qui rattachent tant bien que mal son présent à ce qui lui reste de son passé. Les observations ne disent pas qu'il comble jamais ce vide par une réminiscence directe. On peut dès lors faire également deux supposi-

1. Je dois cependant mentionner un fait rapporté par Brown-Séquard, d'après lequel un malade à la suite d'une attaque d'apoplexie aurait perdu la mémoire de cinq années de sa vie. Ces cinq ans, qui comprenaient l'époque de son mariage, *finissaient* juste six mois avant la date de son attaque.

tions : ou bien que l'enregistrement des états antérieurs est effacé ; ou bien que, la conservation des états antérieurs persistant, leur aptitude à être ravivée par des associations avec le présent est anéantie. Nous sommes hors d'état de décider pertinemment entre les deux hypothèses.

Le deuxième type morbide, peu fréquent, est représenté par les cas de Sharpey et de Winslow (l'observation de Dunn forme une transition vers le groupe des amnésies intermittentes). Ici le travail de destruction est complet, la mémoire sous toutes ses formes — organisée, semi-organisée, consciente — est abolie : c'est l'amnésie complète. Nous avons vu que les auteurs qui l'ont décrite comparent le malade à un enfant et son esprit à une table rase. Cependant ces expressions ne doivent pas être prises au sens rigoureux. Les cas de rééducation que nous avons relatés montrent que, si toute l'expérience antérieure est anéantie, il reste cependant dans le cerveau quelques aptitudes latentes. L'extrême rapidité de la nouvelle éducation, surtout dans les derniers temps, ne s'expliquerait pas sans cela. Les faits portent invinciblement à croire que ce retour, qui paraît l'œuvre de l'art, est surtout l'œuvre de la nature. La mémoire revient, parce qu'aux éléments nerveux atrophiés succèdent avec le temps d'autres éléments qui ont les mêmes propriétés primitives et acquises que ceux qu'ils remplacent. Ceci démontrerait encore la relation qui existe entre la mémoire et la nutrition.

Enfin, — car toutes les observations d'amnésie ne se laissent pas réduire à une seule formule, — dans les cas où la perte et le retour de la mémoire sont brusques, il est difficile de ne pas voir l'analogue de ces phénomènes d'arrêt de fonction ou d' « inhibition » que la physiologie étudie actuellement avec ardeur et dont on sait si peu de chose.

Nous n'indiquons ces conclusions qu'en passant. Il serait prématuré de nous y arrêter maintenant. Continuons notre revue des faits, en étudiant les amnésies périodiques.

II

L'étude des amnésies à *forme périodique* est bien plus propre à mettre en lumière la nature du moi et les conditions d'existence de la personne consciente qu'à nous montrer le mécanisme de la mémoire sous un aspect nouveau. Elle constitue un chapitre intéressant

d'un travail qui n'a jamais été fait sous sa forme complète et auquel on pourrait donner pour titre : « Des maladies et des aberrations de la personnalité. » Il nous sera très difficile de ne pas glisser à chaque instant dans ce sujet. J'essayerai de n'en dire que ce qui est indispensable pour la clarté de l'exposition.

Je serai sobre de faits : ils sont assez connus. L'étude des cas appelés « de double conscience » est fort à la mode. L'observation si détaillée et si instructive du Dr Azam, en particulier, a fait comprendre au public mieux que toute définition en quoi consiste l'amnésie périodique. Je me bornerai donc à passer en revue les cas principaux, en allant de la forme la plus parfaite d'amnésie périodique aux formes qui n'en sont guère que l'ébauche.

I. Le cas le plus net, le plus ferme, le plus complet d'amnésie périodique est celui qui a été rapporté par Macnish dans sa *Philosophy of sleep* et qui depuis a été souvent cité. « Une jeune dame américaine, au bout d'un sommeil prolongé, perdit le souvenir de tout ce qu'elle avait appris. Sa mémoire était devenue table rase. Il fallut tout lui rapprendre ; elle fut obligée d'acquérir de nouveau l'habitude d'épeler, de lire, d'écrire, de calculer, de connaître les objets et les personnes qui l'entouraient. Quelques mois après, elle fut reprise d'un profond sommeil, et, quand elle s'éveilla, elle se retrouva telle qu'elle avait été avant son premier sommeil, ayant toutes ses connaissances et tous les souvenirs de sa jeunesse, par contre ayant complètement oublié ce qui s'était passé entre ses deux accès. — Pendant quatre années et au delà, elle a passé périodiquement d'un état à l'autre, toujours à la suite d'un long et profond sommeil....... Elle a aussi peu conscience de son double personnage que deux personnes distinctes en ont de leurs natures respectives. Par exemple, dans l'ancien état, elle possède toutes ses connaissances primitives. Dans le nouvel état, elle a seulement celle qu'elle a pu acquérir depuis sa maladie. Dans l'ancien état, elle a une belle écriture ; dans le nouveau, elle n'a qu'une pauvre écriture maladroite, ayant eu trop peu de temps pour s'exercer. Si des personnes lui sont présentées dans l'un des deux états, cela ne suffit pas : elle doit, pour les connaître d'une manière suffisante, les voir dans les deux états. Il en est de même des autres choses [1]. »

En laissant de côté, pour le moment, ce qui concerne l'alternance des deux personnalités, il faut remarquer qu'il s'est formé ici deux mémoires complètes et absolument indépendantes l'une de l'autre. Ce n'est pas seulement la mémoire des faits personnels, la mémoire

1. Macnish dans Taine, *De l'intelligence*, t. I, p. 156 ; et dans Combe, *System of Phrenology*, p. 173.

pleinement consciente qui est coupée en deux parties qui ne se mêlent jamais et s'ignorent réciproquement : c'est même cette mémoire semi-organique, semi-consciente qui permet de parler, de lire et d'écrire. L'observation ne nous apprend pas si cette scission de la mémoire s'est étendue même aux formes purement organiques, aux habitudes; si la malade a été obligée, par exemple, de rapprendre à se servir de ses mains pour les besognes les plus vulgaires (manger, s'habiller, etc.). Même en supposant que ce groupe d'acquisitions soit resté intact, la séparation en deux groupes tranchés et indépendants est encore aussi complète qu'un observateur difficile peut le souhaiter.

Le Dr Azam a relaté un fait qui se rapproche du précédent, quoique beaucoup moins net. La mémoire normale disparaît et reparaît périodiquement. Dans l'intervalle, il ne se forme pas une mémoire nouvelle; mais le malade conserve quelques faibles débris de l'ancienne. C'est du moins ce que l'on peut inférer d'une observation dont les détails psychologiques ne sont pas toujours précis [1]. Il s'agit d'un adolescent qui, à la suite d'accidents hystériques ou choréiques, perd complètement la mémoire du passé; il a oublié tout ce qu'on lui a enseigné, ne sait plus lire, ni écrire, ni compter, et ne reconnaît plus les personnes qui l'entourent, sauf son père, sa mère et la religieuse qui le soigne. On voit cependant que, tant que dure cette amnésie (et elle dure d'ordinaire un mois), le jeune homme peut monter à cheval, conduire une voiture, vivre de la vie ordinaire et dire très régulièrement ses prières au moment convenable. La mémoire revient en général brusquement. — Autant qu'on en peut juger, ce qui se produit ici, c'est une suspension périodique de la mémoire sous ses formes instables et demi-stables ou, si l'on préfère, conscientes et demi-conscientes (la conscience étant en général en raison inverse de la stabilité). Mais tout ce qui est mémoire organisée, routine, n'est pas entamé; les dernières assises de la mémoire tiennent bon. Je ne veux d'ailleurs pas insister sur une observation qui est trop écourtée pour l'interprétation psychologique.

II. Une deuxième forme moins complète et plus fréquente de l'amnésie périodique est celle dont le Dr Azam nous a donné une description si intéressante dans le cas de Félida X.... et dont le Dr Dufay a rencontré l'analogue chez l'une de ses malades. Ces cas sont si connus et les documents originaux sont si faciles à consulter qu'il suffira de les résumer en quelques mots.

1. *Revue scientifique*, 22 décembre 1877. Il y est dit par exemple que, pendant un de ses accès, le malade « peut causer avec intelligence et vivacité, sans avoir cependant recouvré la mémoire » (??).

Une femme, hystérique, est atteinte depuis 1856 d'un singulier mal qui la fait vivre d'une double vie, passer alternativement par deux états que M. Azam désigne sous les noms de « condition première » et « de condition seconde ». Si nous prenons cette femme dans son état normal ou condition première, elle est sérieuse, grave, réservée, laborieuse. Subitement elle paraît prise de sommeil, elle perd la conscience, et, quand elle revient à elle, nous la trouvons en condition seconde. Dans ce nouvel état, son caractère a changé : elle est devenue gaie, turbulente, imaginative, coquette. « Elle se souvient parfaitement de tout ce qui s'est passé pendant les autres états semblables qui ont précédé et *pendant sa vie normale.* » Puis, après une période plus ou moins longue, elle est de nouveau prise de torpeur. Quand elle en sort, elle se retrouve dans sa condition première. Mais, dans cet état, elle a oublié tout ce qui s'est passé dans sa condition seconde ; elle ne se souvient que des périodes normales antérieures. Ajoutons que, à mesure que la malade avance en âge, les périodes d'état normal (condition première) deviennent de plus en plus courtes et rares et que la transition d'un état à l'autre qui durait autrefois dix minutes se fait maintenant avec une rapidité insaisissable.

Tels sont les traits essentiels de cette observation. En vue de notre étude spéciale, elle peut se résumer en quelques mots. La malade passe alternativement par deux états : dans l'un, elle a toute sa mémoire ; dans l'autre, elle n'a qu'une mémoire partielle formée de tous les états de même nature qui se soudent entre eux.

Le cas de la malade de Blois rapporté par le Dr Dufay est analogue : pendant la période qui correspond à la « condition seconde » de Félida, la malade « se rappelle les plus petits faits, qu'ils aient eu lieu à l'état normal ou pendant l'état de somnambulisme. » Il y a aussi le même changement de caractère, et, pendant sa période de mémoire complète, la malade qualifie son état normal « d'état bête [1] ».

Il importe de remarquer que, dans cette forme de l'amnésie périodique, il y a une partie de la mémoire qui n'est jamais atteinte, qui subsiste dans un état comme dans l'autre. « Dans ses deux états, dit le Dr Azam, la malade sait parfaitement lire, écrire, compter, tailler, coudre. » Il n'y a pas ici, comme dans le cas de Macnish, une scission complète. Les formes demi-conscientes de la mémoire coopèrent également aux deux formes de la vie mentale.

III. Pour terminer notre exposé des divers modes d'amnésie pé-

1. Pour les détails, voir Azam, *Revue scientifique*, 1876, 20 mai, 16 septembre ; 1877, 10 novembre ; 1879, 8 mars ; et Dufay, *ibid.*, 15 juillet 1876.

riodique, mentionnons certains cas qui n'en donnent que l'ébauche : ils se rencontrent dans le somnambulisme naturel ou provoqué. Généralement, les somnambules, leur accès passé, n'ont aucun souvenir de ce qu'ils ont dit ou fait ; mais chaque crise ramène le souvenir des crises précédentes. Il y a des exceptions à cette loi ; mais elles sont rares. On a souvent cité, d'après Macario, l'histoire de cette fille qui fut violée pendant un accès et n'en avait aucune connaissance au réveil, mais qui, dans l'accès suivant, révéla le fait à sa mère. Le Dr Mesnet a été témoin d'une tentative de suicide poursuivie avec beaucoup de lucidité par une malade pendant deux accès consécutifs [1]. Une jeune servante, pendant trois mois, croyait tous les soirs être un évêque, parlait et agissait en conséquence (Combe), et Hamilton nous parle d'un pauvre apprenti qui, dès qu'il s'endormait, se croyait père de famille, riche, sénateur, reprenait chaque nuit son histoire très régulièrement, la racontait tout haut, très distinctement et reniait son état d'apprenti, quand on l'interpellait à cet égard. Il est inutile de multiplier des exemples qui se trouvent partout et dont la conclusion évidente c'est qu'à côté de la mémoire normale il se forme pendant les accès une mémoire partielle, temporaire et parasite.

En résumant les caractères généraux des amnésies périodiques tels que ces faits nous les montrent, nous trouvons d'abord la *constitution de deux mémoires*.

Dans les cas complets (Macnish), les deux mémoires sont exclusives l'une de l'autre ; quand l'une paraît, l'autre disparaît. Chacune se suffit ; chacune réclame pour ainsi dire son matériel complet. Cette mémoire organisée, qui permet de parler, de lire, d'écrire, n'est pas un fond commun aux deux états. Il se forme pour chacun une mémoire distincte des mots, des signes graphiques, des mouvements pour les tracer.

Dans les cas incomplets (Azam, Dufay, somnambulisme), avec la mémoire normale alterne une mémoire partielle. La première embrasse la totalité des états de conscience ; la seconde, un groupe restreint d'états qui par un triage naturel se séparent des autres et forment dans la vie de l'individu une suite de tronçons qui se rejoignent. Mais elles gardent un fonds commun constitué par les formes les moins stables, les moins conscientes de la mémoire, qui entrent indifféremment dans les deux groupes.

Le résultat de cette scission de la mémoire, c'est que l'individu

1. *Archives générales de médecine*, 1860, t. XV, p. 147

s'apparaît à lui-même — ou du moins aux autres — comme ayant une double vie. Illusion naturelle, le moi consistant (ou paraissant consister dans la possibilité d'associer aux états présents des états qui sont reconnus, c'est-à-dire localisés dans le passé suivant un mécanisme que nous avons esssayé de décrire précédemment. Il y a ici deux centres distincts d'association et d'attraction. Chacun attire un groupe d'états et reste sans influence sur les autres.

Il est évident que cette formation de deux mémoires dont chacune exclut l'autre en totalité ou en partie ne peut pas être un fait primitif ; c'est le symptôme d'un processus morbide ; c'est l'expression psychologique d'un désordre qui reste à déterminer. Ceci nous conduit, à notre grand regret, à traiter en passant une grosse question : celle des conditions de la personnalité.

Laissons d'abord de côté l'idée d'un *moi* conçu comme une entité distincte des états de conscience. C'est une hypothèse inutile et contradictoire ; c'est une explication digne d'une psychologie à l'état d'enfance, qui prend pour simple ce qui paraît simple, qui invente au lieu d'expliquer. Je me rattache à l'opinion des contemporains qui voient dans la personne consciente un composé, une résultante d'états très complexes.

Le moi, tel qu'il s'apparaît à lui-même, consiste en une somme d'états de conscience. Il y en a un principal, autour duquel se groupent des états secondaires qui tendent à le supplanter et qui sont eux-mêmes poussés par d'autres états à peine conscients. L'état qui tient le premier rôle, après une lutte plus ou moins longue, fléchit, est remplacé par un autre autour duquel un groupement analogue se constitue. Le mécanisme de la conscience est comparable, sans métaphore, à celui de la vision. Dans celle-ci, il y a un *point* visuel qui seul donne une perception nette et précise ; autour de lui, il y a un *champ* visuel qui décroît en netteté et en précision à mesure qu'il s'éloigne du centre et se rapproche de la circonférence. Notre moi de chaque moment, ce présent perpétuellement renouvelé, est en grande partie alimenté par la mémoire, c'est-à-dire qu'à l'état présent s'associent d'autres états qui, rejetés et localisés dans le passé, constituent notre personne telle qu'elle s'apparaît à chaque instant. En un mot, le moi peut être considéré de deux manières : ou bien sous sa forme actuelle, et alors il est la somme des états de conscience actuels ; ou bien dans sa continuité avec son passé, et alors il est formé par la mémoire suivant un mécanisme que nous avons décrit précédemment.

Il semblerait, à ce compte, que l'identité du moi repose tout en-

tière sur la mémoire. Ce serait, par une réaction mal entendue contre les entités, ne voir qu'une partie de ce qui est. Sous ce composé instable, qui se fait, se défait et se refait à chaque instant, il y a quelque chose qui demeure : c'est cette conscience obscure qui est le résultat de toutes les actions vitales, qui constitue la perception de notre propre corps et qu'on a désignée d'un seul mot, la cénesthésie. Le sentiment que nous en avons est si vague qu'il est difficile d'en parler d'une manière précise. C'est une manière d'être qui, se répétant perpétuellement, n'est pas plus sentie qu'une habitude. Mais si elle n'est sentie ni en elle-même ni dans ces variations lentes qui constituent l'état normal, elle a des variations brusques ou simplement rapides qui changent la personnalité. Tous les aliénistes professent que la période d'incubation des maladies mentales se traduit non par des troubles intellectuels, mais par des changements dans le *caractère*, qui n'est que l'aspect psychologique de la cénesthésie. On voit de même une lésion organique souvent ignorée transformer la cénesthésie, substituer au sentiment ordinaire de l'existence un état de tristesse, d'angoisse, d'anxiété (sans cause, dit le malade); parfois en un état de joie, de plénitude, d'exubérance, de parfait bonheur : expression trompeuse d'une grave désorganisation et dont le plus frappant exemple se rencontre dans ce qu'on a appelé l'*euphorie des mourants*. Tous ces changements ont une cause physiologique ; ils en représentent le retentissement dans la conscience, et quant à dire que, si ces variations sont senties, l'état normal ne l'est pas, autant voudrait soutenir que la vie régulière n'est pas une manière de vivre, parce qu'elle est monotone. Ce sentiment de la vie, qui, parce qu'il se répète perpétuellement, reste au-dessous de la conscience, est la base véritable de la personnalité. Il l'est, parce que, toujours présent, toujours agissant, sans repos ni trêve, il ne connaît ni le sommeil ni la défaillance, et qu'il dure autant que la vie, dont il n'est qu'une forme. C'est lui qui sert de support à ce moi conscient que la mémoire constitue ; c'est lui qui rend les associations possibles et les maintient.

L'unité du moi n'est donc pas celle d'un point mathématique, mais celle d'une machine très compliquée. C'est un consensus d'actions vitales, coordonnées d'abord par le système nerveux, le coordinateur par excellence ; puis par la conscience, dont la forme naturelle est l'unité. Il est en effet dans la nature des états psychiques de ne pouvoir coexister qu'en très petit nombre, groupés autour d'un principal qui seul représente la conscience dans sa plénitude.

Supposons maintenant qu'on puisse d'un seul coup changer notre

corps et en mettre un autre à sa place : squelette, vaisseaux, viscères, muscles, peau, tout est neuf, sauf le système nerveux, qui reste le même avec tout son passé enregistré en lui. Il n'est pas douteux en ce cas que l'afflux de sensations vitales insolites ne produise le plus grand désordre. Entre l'ancienne cénesthésie gravée dans le système nerveux et la nouvelle agissant avec l'intensité de tout ce qui est actuel et nouveau, il y aurait une contradiction inconciliable. Cette hypothèse se réalise en une certaine mesure dans des cas morbides. Des troubles organiques obscurs, une anesthésie totale modifient parfois la cénesthésie au point que le sujet croit être en pierre, en beurre, en cire, en bois, avoir changé de sexe ou être mort.

En dehors des cas morbides, qu'on remarque ce qui se produit à la puberté : « Avec l'entrée en activité de certaines parties du corps qui jusque-là étaient restées dans un calme complet, et avec la révolution totale qui se produit dans l'organisme à cette époque de la vie, de grandes masses de sensations nouvelles, de penchants nouveaux, d'idées vagues ou distinctes et d'impulsions nouvelles passent en un espace de temps relativement court à l'état de conscience. Elles pénètrent peu à peu le cercle des idées anciennes et arrivent à faire partie intégrante du moi. Celui-ci devient par là même tout autre ; il renouvelle, et le sentiment de soi-même subit une métamorphose radicale. Jusqu'à ce que l'assimilation soit complète, cette pénétration et cette dissociation du moi primitif ne peuvent guère s'accomplir sans qu'il se passe de grands mouvements dans notre conscience et sans qu'elle subisse un ébranlement tumultueux [1]. »

On peut dire que toutes les fois que les changements de la cénesthésie, au lieu d'être insensibles ou temporaires, sont rapides et permanents, un désaccord éclate entre les deux éléments qui constituent notre personnalité à l'état normal : le sentiment de notre corps et la mémoire consciente. Si le nouvel état tient bon, il devient le centre auquel se rattachent les associations nouvelles ; il se forme ainsi un nouveau complexus, un nouveau moi. L'antagonisme entre ces deux centres d'attraction — l'ancien qui est en voie de dissolution, le nouveau qui est en voie de progression — produit suivant les circonstances des résultats divers. Tantôt l'ancien moi disparaît, après avoir enrichi le nouveau de ses dépouilles, c'est-à-dire d'une partie des associations qui le constituaient. Tantôt les deux *moi* alternent sans parvenir à se supplanter. Tantôt l'ancien moi n'existe plus que

1. Griesinger, *Traité des maladies mentales*, p. 55 et suiv. Tout le passage est excellent comme analyse.

dans la mémoire; mais, n'étant rattaché à aucune cénesthésie, il apparaît au nouveau moi comme un étranger [1].

La digression qui précède avait pour but d'appuyer sur des raisons ce qui avait été simplement affirmé : l'amnésie périodique n'est qu'un phénomène secondaire ; elle a sa cause dans un désordre vital, le sentiment de l'existence qui n'est à proprement parler que le sentiment de l'unité de notre corps passant par deux phases alternantes. Tel est le fait primitif qui entraîne la formation de deux centres d'association et par conséquent de deux mémoires.

Pour aller plus loin, d'autres questions se posent auxquelles on ne peut malheureusement pas répondre.

1° Quelle est la cause physiologique de ces variations rapides et régulières de la cénesthésie? On n'a émis sur ce point que des hypothèses (état du système vasculaire, action inhibitrice, etc.).

2° Quelle est la raison qui rattache à chaque forme de la cénesthésie certaines formes d'association à l'exclusion des autres? On n'en sait rien. On peut affirmer seulement que, dans les amnésies périodiques, la conservation reste intacte, c'est-à-dire que les modifications cellulaires et les associations dynamiques subsistent : la faculté de réviviscence seule est atteinte. Les associations ont deux points de départ : un état A éveille quelques groupes, mais est incapable d'éveiller les autres ; un état B fait le contraire ; certains groupes entrent également dans les deux complexus (cas de scission incomplète).

En somme, deux états physiologiques qui par leur alternance déterminent deux cénesthésies qui déterminent deux formes d'association et par suite deux mémoires.

Pour compléter nos remarques, il est bon d'ajouter quelques mots sur cette liaison naturelle qui s'établit, malgré des interruptions quelquefois longues, entre les périodes de même nature, particulièrement entre les divers accès du somnambule. Ce fait, intéressant à plusieurs titres, ne doit être examiné ici qu'au point de vue du retour périodique et régulier des mêmes souvenirs. Si bizarre qu'il paraisse d'abord, il est logique et s'accorde parfaitement avec notre conception du moi. Car, si le moi n'est à chaque instant que la somme des états de conscience actuels et des actions vitales dans

1. C'est ainsi que j'explique un cas de Leuret, *Fragments psych. sur la folie*, p. 277, souvent cité. Une aliénée qui ne se désignait que par « la personne de moi-même » avait conservé la mémoire très exacte de sa vie jusqu'au commencement de sa folie; mais elle rapportait cette période de sa vie à une autre. De l'ancien moi, la mémoire seule avait persisté. Il y aurait beaucoup à dire sur ces désordres de la personnalité, mais cela sortirait de notre sujet

lesquelles la conscience a ses racines, il est clair que, toutes les fois que ce complexus physiologique et psychique se reconstituera, le moi se retrouvera le même et les mêmes associations seront éveillées. Dans chaque accès, il se produit un état physiologique particulier; les sens sont en grande partie fermés aux excitations extérieures; par suite, beaucoup d'associations ne peuvent plus être suscitées : il y a simplification de la vie mentale, réduction à une condition presque mécanique. Il est clair d'ailleurs que ces états se ressemblent beaucoup entre eux, en raison de leur simplicité même, et qu'ils diffèrent totalement de l'état de veille. Dès lors, il est naturel que les mêmes conditions entraînent les mêmes effets, que les mêmes éléments donnent lieu aux mêmes combinaisons, que les mêmes associations soient éveillées à l'exclusion des autres. Elles trouvent dans l'état pathologique leurs conditions d'existence qui dans l'état normal ne se rencontrent pas ou sont en lutte avec beaucoup d'autres.

Dans l'état de santé et de veille, en effet, les phénomènes de conscience sont trop variés, trop nombreux pour que la même combinaison ait des chances de se reproduire plusieurs fois. Cela arrive cependant dans certains cas bizarres, par suite de causes inconnues. « Un *clergyman*, dit le Dr Reynolds, en apparence très bien portant, célébrait le service un dimanche; il choisit les hymnes, les leçons, prononça une prière extemporanée. Le dimanche suivant, il procéda exactement de la même manière, choisit les mêmes hymnes, les mêmes leçons, récita la même prière, prit le même texte et prononça le même sermon. En descendant de sa chaire, il n'avait aucun souvenir d'avoir fait, le dimanche précédent, ce qu'il venait de répéter entièrement. Il en fut fort effrayé et redouta longtemps une maladie cérébrale qui ne survint pas [1]. » On a vu l'ivresse produire le même retour du souvenir, comme dans le cas très connu de ce commissionnaire irlandais qui, ayant perdu un paquet pendant qu'il était ivre, s'enivra de nouveau et se rappela où il l'avait laissé.

Nous l'avons dit en commençant : les amnésies périodiques, si curieuses qu'elles soient, en apprennent plus long sur la nature du moi que sur celle de la mémoire. Elles renferment cependant une part d'enseignement : nous y reviendrons dans le paragraphe qui va suivre.

1. Reynolds in Carpenter, p. 441.

III

Les amnésies *progressives* sont celles qui par un travail de dissolution lent et continu conduisent à l'abolition complète de la mémoire. Cette définition est applicable à la plupart des cas. C'est par exception seulement que l'évolution morbide n'aboutit pas à une extinction totale. La marche de la maladie est très simple; peu frappante, comme tout se qui se produit par actions lentes; très instructive, parce que, en nous montrant comment la mémoire se désorganise, elle nous apprend comment elle est organisée.

Nous n'avons pas à rapporter ici des cas particuliers, rares, exceptionnels. Il y a un type morbide à peu près constant qu'il suffit de décrire. La première cause de la maladie est une lésion du cerveau à marche envahissante (hémorrhagie cérébrale, ramollissement, paralysie générale, atrophie du cerveau, etc., etc.). Pendant la période initiale, il n'existe que des désordres partiels. Le malade est sujet à de fréquents oublis qui portent toujours sur les faits *récents*. S'il interrompt une besogne, elle est oubliée. Les évènements de la veille, de l'avant-veille, un ordre reçu, une résolution prise, tout cela est aussitôt effacé. Cette amnésie partielle est un symptôme banal de la paralysie générale à son début. Les asiles d'aliénés sont pleins de malades de cette catégorie qui le lendemain de leur entrée affirment qu'ils y sont depuis un an, cinq ans, dix ans; qui n'ont qu'un souvenir vague d'avoir quitté leur maison et leur famille, qui ne peuvent désigner le jour de la semaine ni le nom du mois. Mais le souvenir de ce qui a été fait et acquis avant la maladie reste encore solide et tenace. Tout le monde sait aussi que, chez les vieillards, l'affaiblissement bien marqué de la mémoire est relatif aux faits récents.

Là se bornent, ou à peu près, les données de la psychologie courante. Elle semble admettre, au moins implicitement, que la dissolution de la mémoire ne suit aucune loi. Nous allons donner la preuve du contraire.

Pour découvrir cette loi, il faut étudier psychologiquement la marche de la démence. Dès que la période de prodromes, dont on vient de parler, est dépassée, il se produit un affaiblissement général et graduel de toutes les facultés qui finit par réduire l'individu à une vie toute végétative. Les médecins ont distingué, suivant leurs causes, diverses espèces de démence (sénile, paralytique, épilep-

tique, etc. . Ces distinctions sont pour nous sans intérêt. Le travail de dissolution mentale reste au fond le même, quelles qu'en soient les causes, et c'est la seule chose qui nous importe. Or la question qui se pose est celle-ci : *Dans cette dissolution, la perte de la mémoire suit-elle un ordre?*

Les nombreux aliénistes qui ont laissé des descriptions de la démence ne se sont pas arrêtés à cette question, sans portée pour eux. Leur témoignage n'en aura que plus de valeur, si nous pouvons découvrir chez eux une réponse ; et elle s'y trouve. Quand on interroge les meilleures autorités (Griesinger, Baillarger, Falret, Foville, etc., etc.), on découvre que l'amnésie, après avoir été limitée d'abord aux faits récents, s'étend aux idées, puis aux sentiments et aux affections et finalement aux actes. Nous avons là toutes les données d'une loi. Pour la dégager, il suffit d'examiner successivement ces divers groupes.

1° Il est d'observation si vulgaire que l'affaiblissement de la mémoire porte d'abord sur les faits récents qu'on ne remarque pas combien cela est choquant pour le sens commun. Il serait naturel de croire *à priori* que les faits les plus récents, les plus voisins du présent sont les plus stables, les plus nets; et c'est ce qui arrive à l'état normal. Mais, au début de la démence, il se produit une lésion anatomique grave : un commencement de dégénérescence des cellules nerveuses. Ces éléments en voie d'atrophie ne peuvent plus conserver les impressions nouvelles. En termes plus précis, ni une modification nouvelle dans les cellules, ni la formation de nouvelles associations dynamiques n'est possible ou au moins durable. Le conditions anatomiques de la stabilité et de la reviviscence manquent. Si le fait est totalement neuf, il ne s'inscrit pas dans les centres nerveux ou est aussitôt effacé [1]. S'il n'est qu'une répétition d'expériences antérieures et encore vivaces, le malade rejette le fait dans le passé; les circonstances concomitantes du fait actuel s'effacent bien vite et ne permettent plus de le localiser à sa place. — Mais les modifications fixées dans les éléments nerveux depuis de longues années et devenues organiques, les associations dynamiques et les groupes d'associations cent fois et mille fois répétées persistent encore; elles ont une plus grande force de résistance contre la destruction. Ainsi s'explique ce paradoxe de la mémoire : le nouveau meurt avant l'ancien.

1. Dans un cas de démence sénile, un malade, pendant quatorze mois, n'a jamais reconnu son médecin, qui venait le visiter tous les jours. (Pelmann, *Archiv für Psychiatrie*, 1864.)

2° Bientôt ce fonds ancien sur lequel le malade peut encore vivre s'entame à son tour. Les acquisitions intellectuelles se perdent peu à peu (connaissances scientifiques, artistiques, professionnelles, langues étrangères, etc.). Les souvenirs personnels s'effacent *en descendant vers le passé*. Ceux de l'enfance disparaissent les derniers. Même à une époque avancée, des aventures, des chants du premier âge reviennent. Souvent, les déments ont oublié une grande partie de leur propre langue. Quelques expressions reviennent par accident; mais d'ordinaire ils répètent d'une manière automatique les mots qui leur sont restés (Griesinger, Baillarger). Cette dissolution intellectuelle a pour cause anatomique une atrophie qui envahit peu à peu l'écorce du cerveau, puis la substance blanche, produisant une dégénérescence graisseuse des cellules, des tubes et des capillaires de la substance nerveuse.

3° Les meilleurs observateurs ont remarqué « que les facultés affectives s'éteignent bien plus lentement que les facultés intellectuelles ». Il peut sembler surprenant d'abord que des états aussi vagues que les sentiments soient plus stables que les idées et les états intellectuels en général. Mais la réflexion montre que les sentiments sont ce qu'il y a en nous de plus profond, de plus intime, de plus tenace. Tandis que notre intelligence est acquise et comme extérieure à nous, nos sentiments sont innés. Considérés dans leur source, indépendamment des formes raffinées et complexes qu'ils peuvent prendre, ils sont l'expression immédiate et permanente de notre organisation. Nos viscères, nos muscles, nos os, tout, jusqu'aux éléments les plus infimes de notre corps, contribuent pour leur part à les former. Nos sentiments, c'est nous-mêmes; l'amnésie de nos sentiments, c'est l'oubli de nous-mêmes. Il est donc logique qu'elle se produise à une époque où la désorganisation est déjà si grande que la personnalité commence à tomber par morceaux.

4° Les acquisitions qui résistent en dernier lieu sont celles qui sont presque entièrement organiques : la routine journalière, les habitudes contractées de longue date. Beaucoup peuvent encore se lever, s'habiller, prendre leur repas régulièrement, se coucher, s'occuper à des travaux manuels, jouer aux cartes et à d'autres jeux quelquefois même avec une aptitude remarquable, alors qu'ils n'ont plus ni jugement, ni volonté, ni affections. Cette activité automatique, qui ne suppose qu'un minimum de mémoire consciente, appartient à cette forme inférieure de la mémoire pour laquelle les ganglions cérébraux, le bulbe et la moelle suffisent.

La destruction progressive de la mémoire suit donc une marche logique, une loi. *Elle descend progressivement de l'instable au stable.*

Elle commence par les souvenirs récents, qui, mal fixés dans les éléments nerveux, rarement répétés et par conséquent faiblement associés avec les autres, représentent l'organisation à son degré le plus faible. Elle finit par cette mémoire sensorielle, instinctive, qui, fixée dans l'organisme, devenue une partie de lui-même ou plutôt lui-même, représente l'organisation à son degré le plus fort. Du terme initial au terme final, la marche de l'amnésie, réglée par la nature des choses, suit la ligne de la moindre résistance, c'est-à-dire de la moindre organisation. La pathologie confirme ainsi pleinement ce que nous avons dit précédemment de la mémoire : « C'est un processus d'organisation à degrés variables compris entre deux limites extrêmes, l'état nouveau, l'enregistrement organique. »

Cet loi, que j'appellerai *loi de réversion* ou *de régression*, me paraît ressortir des faits, s'imposer comme une vérité objective. Cependant, pour dissiper tous les doutes et prévenir toutes les objections, j'ai pensé qu'il serait bon de vérifier cette loi par une contre-épreuve. Si la mémoire, lorsqu'elle se défait, suit la marche invariable qui vient d'être indiquée; elle doit suivre une marche inverse lorsqu'elle se refait : les formes qui disparaissent les dernières doivent reparaître les premières puisqu'elles sont les plus stables, et la restauration doit se faire en remontant.

Il est bien difficile de trouver des cas probants. D'abord il faut que la mémoire revienne d'elle-même; les cas de rééducation prouvent peu. De plus, il est rare que les amnésies progressives soient suivies de guérison. Enfin, l'attention n'ayant jamais été portée sur ce point, les documents font défaut. Les médecins, préoccupés d'autres symptômes, se contentent de noter que la mémoire « revient peu à pue. »

Dans son *Essai* cité pus haut, Louyer-Villermay observe « que, quand la mémoire se rétablit, elle suit, dans sa réhabilitation, un ordre inverse de celui qu'on observe dans son abolition : les faits, les adjectifs, les substantifs, les noms propres. » Il y a peu de profit à tirer de cette remarque assez confuse. Voici qui est plus clair.

« Dernièrement, on a vu en Russie un célèbre astronome oublier tour à tour les événements de la veille, puis ceux de l'année, puis ceux des dernières années, et ainsi de suite, la lacune gagnant toujours, tant qu'enfin il ne lui restait plus que le souvenir des événements de son enfance. On le croyait perdu. Mais, par un arrêt soudain et un retour imprévu, la lacune se combla en sens inverse, les événements de la jeunesse redevenant visibles, puis ceux de l'âge

mûr, puis les plus récents, puis ceux de la veille. La mémoire était restaurée tout entière quand il mourut [1]. »

L'observation qui suit est encore plus précise. Elle a été notée heure par heure. J'en transcris la plus grande partie [2] :

« Je dois faire mention d'abord de quelques détails bien insignifiants en eux-mêmes, mais qu'il est nécessaire de connaître, parce qu'ils se lient à un phénomène remarquable. Dans les derniers jours de novembre, un officier de mon régiment fut blessé au pied gauche par le frottement d'une botte. Le 30 novembre, il alla à Versailles pour y avoir un entretien avec son frère; il dîna dans cette ville, revint le même soir à Paris, et, en rentrant dans son logement, il trouva une lettre de son père sur la cheminée.

« Maintenant voici le fait lui-même. Le 1er décembre, cet officier était au manège; son cheval s'étant abattu, il tomba sur la partie droite du corps, surtout sur le pariétal droit. Cette commotion fut suivie d'une légère syncope. Revenu à lui, il remonta à cheval « pour dissiper un reste d'étourdissement », et il continua sa leçon d'équitation pendant trois quarts d'heure avec une grande régularité. Cependant, de temps en temps, il disait à l'écuyer : « Je sors d'un rêve. Que m'est-il donc arrivé? » « On le reconduisit à son domicile. Habitant la même maison que le malade, je fus mandé aussitôt. Il était debout, me reconnut, me salua comme à l'ordinaire et me dit : « Je « sors comme d'un rêve. Que m'est-il donc arrivé? » — Parole libre. Réponses justes à toutes les questions. Il ne se plaint que de confusion dans la tête.

« Malgré mes demandes, celles de son écuyer et de son domestique, il ne se rappelle ni sa blessure de l'avant-veille, ni son voyage à Versailles de la veille, ni sa sortie du matin, ni les ordres qu'il a donnés avant de sortir, ni sa chute, ni ce qui a suivi. Il reconnaît parfaitement tout le monde, appelle chacun par son nom, sait qu'il est officier, qu'il est de semaine, etc.

« Logé dans la même maison, je n'ai pas laissé passer une heure sans l'observer. Chaque fois que je revenais à lui, il croyait toujours me voir pour la première fois. Il ne se rappelle aucune des prescriptions médicales qu'il vient de suivre (bain de pieds, frictions, etc.). En un mot, *rien n'existe pour lui que l'action du moment.*

« Six heures après l'accident, le pouls commença à se relever et

1. Taine, *De l'Intelligence*, t. I, liv. II, ch. II, § 4.

2. *Observation sur un cas de perte de mémoire*, par M. Kœmpfen, dans le *Mémoire de l'Académie de médecine*, 1835, t. IV, p. 489. — Je dois l'indication de cette précieuse observation à M. le Dr Ritti, médecin à l'asile de Charenton.

le malade commença à retenir la réponse à lui faite tant de fois : Vous êtes tombé de cheval.

« Huit heures après l'accident, le pouls gagne encore; le malade se souvient de m'avoir vu une fois.

« Deux heures et demie plus tard, le pouls est normal. Le malade n'oublie plus rien de ce qu'on lui dit. Il se rappelle parfaitement sa blessure au pied. Il commence aussi à se rappeler qu'il a été la veille à Versailles, mais d'une manière si incertaine qu'il avoue que, si on lui affirmait bien positivement le contraire, il serait disposé à le croire. Cependant, le retour de la mémoire s'opérant toujours de plus en plus, il acquiert dans la soirée la conviction intime d'avoir été à Versailles. Mais c'est là que s'arrête pour ce jour le progrès du souvenir. Il se couche sans pouvoir se rappeler ce qu'il a fait à Versailles, comment il est revenu à Paris, ni comment il a reçu la lettre de son père.

« Le 2 décembre, après une nuit d'un sommeil tranquille, il se rappelle dès son réveil successivement ce qu'il a fait à Versailles, comment il en est revenu et qu'il a trouvé la lettre de son père sur la cheminée. Mais tout ce qu'il a fait, vu ou entendu le 1er décembre, avant sa chute, il l'ignore encore aujourd'hui, c'est-à-dire qu'il n'en a pas la connaissance par lui-même, mais seulement par des témoins.

« Cette perte de la mémoire a été, comme disent les mathématiciens, en raison inverse du temps qui s'est écoulé entre les actions et la chute, et le retour de la mémoire a été dans un ordre déterminé du plus loin au plus proche. »

Cette observation, faite sans esprit de système par un homme qui paraît très surpris de ce qu'il constate, n'est-elle pas probante à souhait? A la vérité, il ne s'agit ici que d'une amnésie temporaire et limitée; mais on voit que, même dans ces étroites limites, la loi se vérifie. Je regrette, malgré un grand nombre de recherches et d'interrogations, de ne pouvoir mettre plus de faits de ce genre sous les yeux du lecteur. Si l'attention se porte de ce côté, j'espère qu'on en découvrira d'autres.

En définitive, notre loi, tirée des faits, vérifiée par la contre-épreuve, peut être tenue pour vraie jusqu'à preuve du contraire. On peut même la corroborer par d'autres considérations. Cette loi, si générale qu'elle soit par rapport à la mémoire, n'est qu'un cas particulier d'une loi encore plus générale, d'une loi biologique. C'est un fait bien connu dans le domaine de la vie, que les structures formées les dernières sont les premières à dégénérer. C'est, dit un physiologiste, l'analogue de ce qui se passe dans les grandes crises commerciales. Les vieilles maisons résistent à l'orage; les nouvelles

maisons, moins solides, croulent de tout côté. Enfin, dans l'ordre biologique, la dissolution se fait dans l'ordre inverse de l'évolution; elle va du complexe au simple. Hughlings Jackson, le premier, a montré en détail que les fonctions supérieures, complexes, spéciales, volontaires du système nerveux disparaissent les premières; que les fonctions inférieures, simples, générales, automatiques disparaissent les dernières. Nous avons constaté ces deux faits dans la dissolution de la mémoire : le nouveau périt avant l'ancien, le complexe avant le simple. La loi que nous avons formulée n'est donc autre chose que l'expression psychologique d'une loi de la vie, et la pathologie nous montre à son tour dans la mémoire un fait biologique.

L'étude des amnésies périodiques a fait entrer le jour dans notre sujet. En nous montrant comment la mémoire se défait et se refait, elle nous fait comprendre ce qu'elle est. Elle nous a révélé une loi qui nous permet pour le présent de nous orienter au moment des nombreuses variétés morbides et qui nous permettra plus tard de les embrasser dans une vue d'ensemble.

Sans essayer un résumé prématuré, rappelons ce qui a été vu plus haut : d'abord et dans tous les cas, abolition des souvenirs récents ; dans les amnésies périodiques, suspension de toutes les formes de la mémoire, sauf celles qui sont semi-organisées et organiques ; dans les amnésies totales et temporaires, abolition complète, sauf les formes organiques; dans un cas (Macnish), abolition complète, y compris les formes organiques. Nous verrons, dans le prochain chapitre, que les désordres *partiels* de la mémoire sont régis par cette même loi de réversion et surtout le groupe le plus important : les amnésies du langage.

La loi de réversion étant admise, il resterait à déterminer comment elle agit. Je serai bref sur ce point, n'ayant à proposer que des hypothèses.

Il serait puéril de supposer que les souvenirs se déposent dans le cerveau, sous forme de couches, par ordre d'ancienneté, à la manière des stratifications géologiques, et que la maladie, descendant de la surface aux couches profondes, agit comme un expérimentateur qui enlève tranche par tranche le cerveau d'un animal. Pour expliquer la marche du processus morbide, il nous faut recourir à l'hypothèse qui a été faite plus haut sur les bases physiques de la mémoire. Je la rappellerai en quelques mots.

Il est extrêmement vraisemblable que les souvenirs occupent le même siège anatomique que les impressions primitives et qu'ils exigent l'activité des mêmes éléments nerveux (cellules et fibres). Ceux-ci peuvent occuper des positions très diverses, depuis l'écorce

du cerveau jusqu'à la moelle. La conservation et la reproduction dépendent : 1° d'une certaine modification des cellules; 2° de la formation de groupes plus ou moins complexes que nous avons appelés des associations dynamiques. Telles sont pour nous les bases physiques de la mémoire.

Les acquisitions primitives, celles qui datent de l'enfance, sont les plus simples : formation des mouvements secondaires automatiques, éducation de nos sens. Elles dépendent principalement du bulbe et des centres inférieurs du cerveau ; on sait qu'à cette époque de la vie l'écorce cérébrale est imparfaitement développée. Indépendamment de leur simplicité, elles ont toutes les raisons possibles d'être les plus stables. D'abord, les impressions sont reçues par des éléments vierges. La nutrition est très active; mais ce renouvellement moléculaire incessant ne sert qu'à fixer les impressions : les molécules nouvelles remplaçant exactement les anciennes, la disposition acquise des éléments nerveux finit par équivaloir à une disposition innée. De plus, les associations dynamiques, formées entre ces éléments, parviennent à l'état de fusion complète, grâce à des répétitions sans nombre. Il est donc inévitable que ces premières acquisitions soient mieux conservées et plus facilement reproduites qu'aucune autre, qu'elles constituent la forme la plus solide de la mémoire.

Tant que l'individu adulte reste à l'état sain, les impressions et les associations nouvelles, quoique d'un ordre beaucoup plus complexe que celles de l'enfance, ont encore de grandes chances de stabilité. Les causes qui viennent d'être énumérées agissent toujours, quoique avec moins de force.

Mais si, par l'effet de l'âge ou de la maladie, les conditions changent; si les actions vitales, notamment la nutrition, diminuent; si les pertes sont en excès; alors les impressions deviennent instables et les associations fragiles. Prenons un exemple. Un homme en est à cette période d'amnésie progressive où l'oubli des faits récents est très rapide. Il entend un récit; il voit un paysage ou un spectacle. L'événement psychique se réduit en dernière analyse à une somme d'impressions auditives ou optiques formant certains groupes très complexes. Dans ce nouveau récit ou ce nouveau spectacle, il n'y a d'ordinaire qu'une seule chose nouvelle : le groupement, l'association. Les sons, les formes, les couleurs qui en sont la matière ont été déjà éprouvés et remémorés bien des fois dans le cours de la vie. Mais, par suite de l'état morbide de l'encéphale, ce complexus nouveau ne parvient pas à se fixer. Les éléments qui le composent font partie d'autres associations ou groupes beaucoup plus stables,

formés pendant la période de santé, souvent répétés. Entre le complexus nouveau qui tend faiblement à s'établir et les complexus anciens qui sont fortement établis, la lutte est très inégale. Il y a donc toutes les chances possibles pour que les anciennes combinaisons soient suscitées plus tard, même au lieu et place de la nouvelle.

Ces indications suffisent. Remarquons d'ailleurs que cette hypothèse sur la cause de l'amnésie progressive est d'importance secondaire. Qu'on l'accepte ou non, cela ne change rien à la valeur de notre loi.

IV

Il y a peu à dire des amnésies *congénitales*. J'en parlerai, pour ne rien omettre. Elles se rencontrent chez les idiots, les imbéciles et à un degré plus faible chez les crétins. La plupart d'entre eux sont affligés d'une débilité générale de la mémoire. Variable selon les individus, elle peut tomber si bas chez quelques-uns qu'elle rend impossibles l'acquisition et la conservation de ces habitudes très simples qui constituent la routine journalière de la vie.

Mais, si l'affaiblissement général de la mémoire est la règle, on rencontre dans la pratique de fréquentes exceptions. Parmi ces infirmes, il y en a qui, dans un domaine limité, ont une mémoire très remarquable.

On a observé que, chez beaucoup d'idiots et d'imbéciles, les sens sont atteints inégalement : ainsi l'ouïe peut avoir une finesse et une précision supérieures, tandis que les autres sens sont obtus. L'arrêt de développement n'est pas uniforme sur tous les points. Il n'est donc pas étonnant que l'affaiblissement général de la mémoire coïncide chez le même homme avec l'évolution et même l'hypertrophie d'une mémoire particulière. Ainsi certains idiots, réfractaires à toute autre impression, ont un goût très vif pour la musique et peuvent retenir un air qu'ils n'ont entendu qu'une seule fois. D'autres (le cas est plus rare) ont la mémoire des formes, des couleurs et montrent une certaine aptitude pour le dessin. On rencontre plus fréquemment la mémoire des chiffres, des dates, des noms propres, des mots en général. « Un imbécile se rappelait le jour de chaque enterrement fait dans une paroisse, depuis trente-cinq ans. Il pouvait répéter avec une invariable exactitude le nom et l'âge des décé-

dés, ainsi que des gens qui conduisaient le deuil. En dehors de ce registre mortuaire, il n'avait pas une idée, il ne pouvait répondre à la moindre question et n'était pas même capable de se nourrir. » — Certains idiots qui ne peuvent faire les calculs les plus élémentaires répètent sans broncher toute la table de multiplication. D'autres récitent par cœur des pages qu'on leur a apprises et ne réussissent pas à connaître les lettres de l'alphabet. Drobisch rapporte le fait suivant, dont il a été témoin : Un garçon de quatorze ans presque idiot avait eu beaucoup de peine à apprendre à lire. Il avait, néanmoins, une facilité merveilleuse pour retenir l'ordre dans lequel les mots et les lettres se succédaient. Si on lui donnait deux ou trois minutes pour parcourir une page imprimée dans une langue qu'il ne connaissait pas ou traitant de questions qu'il ignorait, il était en état d'épeler de mémoire les mots qui s'y trouvaient, absolument comme si le livre était resté ouvert devant lui [1].

L'existence de ces mémoires partielles est un fait si commun qu'on en a tiré parti pour l'éducation des idiots et des imbéciles [2].

Il faut noter encore que certains idiots atteints de manie ou de quelque autre maladie aiguë recouvrent une mémoire temporaire. Ainsi « un idiot atteint de la rage raconta un fait assez compliqué, dont il avait été témoin longtemps auparavant et qui semblait n'avoir fait aucune impression sur lui [3]. »

Dans les amnésies congénitales, ce sont les exceptions qui instruisent. La loi ne fait que confirmer cette vérité banale : la mémoire dépend de la constitution du cerveau, qui, chez les idiots et les imbéciles, est anormale. Mais la formation de ces mémoires limitées, partielles, aide à comprendre certains désordres dont nous n'avons pas encore parlé. J'incline à croire que l'investigation méthodique de ce qui se produit chez les idiots permettrait de déterminer les conditions anatomiques et physiologiques des variétés de la mémoire. Nous reviendrons sur ce point dans un prochain travail, en étudiant les désordres *partiels* dont nous n'avons encore rien dit.

TH. RIBOT.

1. Drobisch, *Empirische Psychologie*, p. 95. — Winslow, ouvr. cité, p. 561. — Falret, art. AMNÉSIE, dans le *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*.
2. Voir sur ce sujet l'ouvrage de Ireland, *On Idiocy and Imbecility*. London, 1877.
3. Griesinger, ouvrage cité, p. 431.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

G. Neudecker. — Studien zur Geschichte der deutschen Æsthetik seit Kant. — *Études sur l'histoire de l'esthétique allemande depuis Kant.* Stahl, Wurzburg, 1878.

L'esthétique allemande a déjà eu plusieurs historiens qui ont entrepris de faire connaître et d'apprécier ses œuvres. Chacun d'eux, à des points de vue différents, *R. Zimmermann, Lotze, Schasler* [1], a embrassé, dans leur ensemble et leur succession, tous les travaux de la philosophie allemande sur le beau et l'art. L'ouvrage dont nous venons un peu tardivement aujourd'hui rendre compte, quoique beaucoup moins considérable, n'est pourtant pas sans valeur ni sans intérêt. Laissant de côté les penseurs et les écrivains de second ordre, l'auteur, M. Neudecker, dans une série d'articles ou d'études, s'est proposé de retracer le mouvement qu'a suivi la science esthétique dans les principales écoles depuis Kant. Il soumet à un examen approfondi l'œuvre des principaux représentants de ces écoles, ne s'attachant qu'aux idées fondamentales qui sont la base de leurs doctrines. Son but a été surtout, en dévoilant le côté insuffisant ou défectueux de ces œuvres, de provoquer un mouvement nouveau dont il indique les conditions et dont le résultat doit être d'asseoir la science du beau sur une base scientifique et positive.

La plus générale de ces conditions serait, selon lui, le rapprochement des deux directions, l'une *idéaliste*, l'autre *réaliste*, qui, ici comme ailleurs, ont dominé jusqu'ici dans la philosophie allemande et qui toutes deux ont leur principe dans la philosophie kantienne. Il insiste également sur la nécessité, aujourd'hui partout sentie et reconnue, de s'appuyer sur une base expérimentale qui doit être l'*anthropologie*. Nous avons déjà eu l'occasion de signaler cette tendance de l'esthétique allemande en rendant compte du livre si considérable et si important à tous égards de M. Schasler (voy. juillet 1876). Nous retrouvons la même pensée dans les études de M. Neudecker, qui l'applique différemment mais dont l'intention est la même. Lui aussi veut arriver à un rapprochement et à une alliance des deux grandes écoles,

1. Voyez les N[os] de la *Revue*, Février et Juillet 1876.

idéaliste et réaliste, sur le terrain commun de l'expérience et de l'observation complète de la nature humaine.

Mais ce qui est surtout spécial à cette publication et la caractérise, c'est que l'auteur croit pouvoir nous offrir le modèle de cette méthode et un résultat déjà très satisfaisant de son emploi dans l'œuvre d'un penseur à peu près oublié et qui d'ailleurs a peu marqué soit comme philosophe, soit comme esthéticien, dans le développement de la philosophie allemande. Ce penseur, qui ne méritait pas l'oubli qui enveloppe aujourd'hui sa mémoire, est *Deutinger*. M. Neudecker prétend le réhabiliter, et son livre se termine par un exposé des principes philosophiques de cet écrivain, dont l'ouvrage principal est intitulé : *Esquisse d'une philosophie positive* (*Grundlinien einer positiven Philosophie*, Regensburg, 1845).

Nous avouons franchement notre peu de goût pour ces réhabilitations posthumes ; nous ne croyons pas à la résurrection des systèmes oubliés. Quand des esprits de second ordre n'ont exercé, de leur vivant, aucune influence notable sur la pensée de leurs contemporains, leurs œuvres sont encore moins capables de produire une action réelle et féconde après eux. En tout cas, ils ne sauraient nous servir de guides aujourd'hui. Leur pensée, fût-elle vraie, a été dépassée, d'autres besoins se sont éveillés qu'ils n'ont pas ressentis et qu'ils n'ont pu songer à satisfaire. Eux-mêmes seraient désorientés au milieu des circonstances nouvelles qu'ils n'ont ni prévues, ni soupçonnées.

Aussi ce n'est pas cette partie du livre de M. Neudecker qui à nos yeux a un véritable intérêt, mais bien la partie critique. Celle-ci nous a paru tout à fait digne d'attention et mériter de ne pas passer inaperçue. Elle est d'un dialecticien vigoureux, qui mène les choses un peu à outrance, mais qui fait très bien ressortir les défauts et les imperfections des divers systèmes d'esthétique dont il soumet à un examen sérieux et réellement philosophique les bases, l'esprit et les conclusions.

Disons d'abord un mot du plan de ce livre, très facile d'ailleurs à saisir et à suivre. Voulant montrer l'insuffisance de tous les travaux de l'esthétique allemande depuis Kant, l'auteur consacre les premières pages à l'*esthétique kantienne*. La *Critique du jugement* est la source commune d'où il voit sortir les deux courants, idéaliste et réaliste, qui ont pris des directions contraires, se sont d'abord écartés, puis ont essayé de se réunir dans un *éclectisme* impuissant. Il signale le courant plus récent qui semble devoir l'emporter, celui de l'empirisme Il ne le croit pas plus capable de produire une véritable science du beau et une philosophie de l'art en particulier. C'est alors qu'il propose l'accord dont il a été parlé, et, comme spécimen d'une esthétique nouvelle, non à fonder mais à continuer sur la base anthropologique, la théorie de l'art de Deutinger.

Nous ne pouvons que parcourir très superficiellement les points sur lesquels porte la critique du nouvel historien de l'esthétique alle-

mande, en faisant ressortir ce qui principalement nous intéresse et y ajoutant quelques remarques.

I. L'article consacré à l'*esthétique kantienne* ne fait guère que reproduire les défauts déjà bien des fois signalés ; mais il ajoute encore à la sévérité des critiques antérieures. Ces reproches, formulés un peu durement, mais fort bien motivés, sont : 1° la prétention mal fondée à l'*universalité* du jugement esthétique ; 2° l'absence d'un *critérium* du beau ; 3° l'*idée* même du *beau* omise par Kant ; 4° des *négations* plutôt que des affirmations du vrai beau ; 5° le manque de *règles* pour distinguer le *beau* du *laid* dans les œuvres de l'art. Ces défauts, selon nous, sont les conséquences rigoureuses du subjectivisme kantien, et l'auteur les a parfaitement mis en lumière. On pourrait trouver d'autres côtés non moins aisément attaquables. La distinction du *beau* et de l'*agréable*, si souvent reproduite d'après Kant, elle-même n'est-elle pas contestable? N'y a-t-il pas deux sortes de plaisirs, les uns intéressés, les autres désintéressés ? et le beau est-il à lui seul l'objet d'un plaisir désintéressé? Le beau est distinct du *bien*, selon Kant ; mais a-t-il nettement marqué la différence ? Kant distingue aussi le beau du *vrai ;* sa distinction est-elle mieux établie ? La critique relève ces côtés faibles. La théorie de l'art de Kant est jugée aujourd'hui non seulement très incomplète, mais très superficielle. Mais le défaut capital de cette esthétique, c'est l'absence d'une définition réelle du beau ; il y a plus : la négation de la possibilité d'une telle définition, dit très bien notre auteur, est peut-être le noyau de l'esthétique kantienne. Le scepticisme est au bout de cette théorie.

Si toutes ces critiques sont justes, et il est difficile de le méconnaître, on aura peine à trouver inexact ou trop sévère le début de l'article : « La *Critique du jugement* est souvent désignée comme un catéchisme esthétique ; elle devrait dès lors contenir les vérités fondamentales qui forment le contenu élémentaire incontestable de nos convictions esthétiques. Un aperçu du contenu de cette critique fait reconnaître dans cette expression une flatteuse hyperbole, etc. »

Cela n'empêche pas l'auteur de reconnaître les mérites incontestables de l'œuvre de Kant : l'impulsion vigoureuse qu'il a donnée à la science, la supériorité de sa méthode, les côtés les plus difficiles et les plus importants du problème esthétique signalés et mis en lumière, soumis à la critique, etc.

II. L'auteur consacre ensuite une étude étendue et approfondie à l'*idéalisme esthétique*, représenté par *Th. Vischer*. On sait que le grand travail de cet esthéticien a pour inspirateur Hegel, qui en a fourni les bases et la méthode ; l'œuvre de systématisation et les détails appartiennent au disciple. M. Neudecker prend à partie Vischer et lui fait subir le même examen critique. Il montre d'abord qu'en prétendant avoir abandonné l'hégélianisme il se trompe, et qu'en réalité il n'en est pas sorti. Ceci nous touche peu, mais nous devons plus d'attention aux reproches qu'il lui adresse comme hégélien et qui por-

tent sur l'esthétique spéculative en général. Ceux-ci peuvent se réduire à trois griefs principaux, qui sont fort longuement discutés : 1° le premier est l'*hypothèse* métaphysique d'une logique empruntée au panlogisme de Hegel ; 2° le second, la réduction de la *beauté* à la *vérité* et au mode de connaissance qui s'y applique; 3° le troisième, l'abandon, qui partout en résulte, de l'élément de la *forme*, et ce qui y est étroitement lié, savoir l'omission du côté *subjectif* ou du sentiment et des actes de l'esprit, qui sont l'objet principal de l'esthétique kantienne.

Il nous faudrait plus d'espace que nous n'en avons pour suivre l'auteur dans sa polémique et apprécier comme il conviendrait ses raisons. Sans vouloir absoudre l'esthétique hégélienne de ces reproches, nous ferons cependant quelques réserves.

Ce n'est pas la première fois que l'on accuse Hegel et ses disciples de convertir en *abstractions* logiques et en arides formules les idees vivantes qui sont le fond des œuvres de l'art. Et pourtant ce n'est qu'à cette condition qu'on parvient à former une science; car toute science est abstraite. On a le droit seulement de blâmer une doctrine de trop s'isoler des faits et de ne pas assez tenir compte de la réalité. Est-ce le cas pour Hegel et pour ses sectateurs? Il y a longtemps que l'école entière, elle-même, a passé condamnation sur ce point et reconnu la nécessité d'entrer plus largement et plus sûrement dans la voie de l'expérience; mais ce qu'il faudrait montrer, c'est que l'*idée* qui est le fond de la dialectique hégélienne est une conception réellement fausse et inféconde; en outre, que l'expérience seule suffit à fonder la science. Or c'est précisément l'opinion que notre auteur rejette et combat plus loin à propos de l'esthétique empirique. Le défaut qu'il signale avec raison n'est donc pas inhérent au principe idéaliste, ni particulier à cette école et à ce système.

Le second reproche qu'il adresse à Vischer et à l'esthétique hégélienne, de ne pouvoir distinguer le *beau* du *vrai*, ne nous paraît pas non plus suffisamment justifié. Il ne l'est pas du moins par cette raison que l'idée dans le système de Hegel n'étant qu'une notion abstraite et générale, est incapable de revêtir une forme qui lui soit adéquate et s'unisse intimement avec elle; car précisément la définition hégélienne du beau : « La manifestation sensible de l'idée » (*sinnliche Erscheinung der Idee*), donne cette forme comme la caractéristique même du beau. Que cette forme elle-même soit trop abstraite, que le lien qui l'unit à l'idée ne soit pas un lien vivant mais artificiel, que la dialectique soit impuissante à établir ou à démontrer la réalité et l'individualité de cette forme, c'est possible.

C'est une des imperfections du système, un des côtés faibles de la philosophie de Hegel et de sa logique appliquée au problème métaphysique de l'art et du beau. L'esthétique hégélienne n'a pas moins le mérite d'avoir proclamé cette nécessité d'unir et de fondre ensemble par un rapport d'identité, mieux qu'on ne l'avait fait jusqu'alors, les

deux termes : l'*idée* et la *forme*, le *général* et l'*individuel*, le *rationnel* et le *sensible*. Il ne faut pas, abusant de la logique à outrance, refuser à une doctrine ce qu'elle-même admet et réintègre, ce que, bien ou mal, elle s'est efforcée d'appliquer à toutes les déterminations du beau, dans la nature et dans l'art, à toutes les branches de l'art, ce qui est le cas de l'esthétique hégélienne. — Elle n'en avait pas le droit, dira-t-on; la logique de Hégel ne le comporte pas. — Soit, encore l'a-t-elle fait et en a montré la nécessité. L'auteur n'accorde rien de ce qui ne lui paraît pas rigoureusement contenu dans le principe et la méthode du système qu'il combat. On ne peut nier qu'il ne remplisse sa tâche avec vigueur, et cela donne à sa critique un haut intérêt spéculatif. Reste à savoir si sa base de discussion n'est pas trop étroite, s'il comprend bien ce qu'il attaque et s'il ne pousse pas un peu loin ses déductions.

Le troisième grief, celui d'avoir, dans l'application, partout négligé la *forme*, pour s'attacher à l'idée, ne nous paraît pas moins exagéré. Ce défaut, conséquence du précédent et qui est celui de tout idéalisme, est, j'en conviens, commun à Hegel et à Vischer. Est-il aussi absolu qu'on le dit? On ne peut nier que Hegel en particulier accorde souvent une attention très grande à la forme dans les œuvres d'art. Si la technique de l'art chez lui est trop négligée, il en signale l'importance. Qui ne sait, en outre, combien l'élément historique occupe de place dans sa philosophie de l'art et dans les écrits de ses disciples? C'est au point qu'on a désigné cette école sous le nom d'historique (Zimmermann). Quelle haute intelligence des formes de l'art, dans les aperçus généraux, quelquefois dans les détails comme dans la critique des grandes œuvres de l'art! Cette critique n'est pas seulement élevée et profonde, elle est précise et déterminée. Si elle excelle à montrer l'esprit qui les pénètre et les a inspirés, elle signale aussi avec grand soin le rapport de convenance réciproque qui unit le fond à la forme et celle-ci à l'idée, comme caractère même de ces œuvres.

Est-il vrai également que les effets du beau sur l'âme et sur la sensibilité aient été tout à fait négligés par les esthéticiens de cette école, par Th. Vischer en particulier? Tout cela est injuste, à notre avis, mais rentrait dans la thèse que M. Neudecker avait à soutenir. Kant, en raison de son subjectivisme, n'a pu traiter ni de l'idée du beau ni du beau au point de vue objectif, mais seulement de ses effets et des actes de l'esprit. Hegel et ses disciples ont dû faire tout l'opposé et négliger le côté psychologique. Ainsi le veut la logique; ce qu'ils ont pu faire en ce genre est une inconséquence et un hors-d'œuvre. On ne doit pas en tenir compte.

Ainsi le veut la logique; mais nul n'est tellement logicien qu'il ne se contredise. Nous prendrons l'auteur lui-même par ses propres aveux. Malgré sa critique si sévère, lui-même est forcé de rendre justice à cet idéalisme esthétique, comme il l'appelle, et de reconnaître ses mérites supérieurs. Nous citons ses propres paroles. « On ne peut nier

qu'en comparaison de l'esthétique de Kant ne se révèle ici un progrès essentiel. En effet, si ses adversaires les plus opposés ne peuvent contester la richesse de ses matériaux (*Stofffulle*), un jugement sans préjugé doit entendre par là non seulement la richesse d'intuition pleine de sens des œuvres de l'art (*der sinnigen Kunstanschauung*) et de la contemplation de la nature. Elle a su revêtir son squelette scientifique d'une chair savoureuse, et faire circuler partout un sang riche et abondant; elle accuse un effort énergique pour pénétrer le sens et le contenu réel (*Gehalt*), pour comprendre le beau dans son profond accord avec l'ensemble de la nature spirituelle de l'homme et sa destination positive, en un mot pour reconnaître l'essence de la vie esthétique qui environne l'horizon entier de la vie humaine. Malgré le vague et l'obscurité qui règnent encore sur la nature et le caractère spécifique du beau, que toute cette métaphysique n'a pu dissiper, c'est cependant un grand service que de l'avoir cherché quoique souvent à l'aveugle, dans le centre même ou le cœur de la chose, savoir la signification intérieure du beau, ce que Platon a tenté d'une façon mythique, et de l'avoir abordé d'une façon scientifique. »

Il n'y aurait qu'une chose à ajouter, selon nous : ce sont les emprunts que lui ont faits ses adversaires eux-mêmes, après l'avoir si souvent attaquée et critiquée.

III. Une des plus importantes de ces études est celle que l'auteur a consacrée à l'esthétique de *Herbart*, au *formalisme esthétique*, comme il le nomme et dont le représentant principal est *Robert Zimmermann*. L'esthétique herbartiste manifeste une tendance opposée à la précédente. La *forme* y est opposée au fond (*Gehalt*) ou à l'*idée*. M. Neudecker reconnaît les efforts de Herbart pour sortir du subjectivisme kantien; il apprécie sa vive polémique contre l'esthétique idéaliste. Il retrace son programme, dont le point de départ est l'analyse psychologique des sentiments et des représentations (*Gefühle, Vorstellungen*), liés à la perception du beau. Il suit R. Zimmermann dans l'œuvre qu'il a entreprise de réaliser ce programme et de fonder une science du beau toute formelle (*Formwissenschaft*). Les objections qu'il adresse à l'esthétique formaliste ne sont pas nouvelles; d'autres (Schasler) les ont faites. L'auteur les appuie de preuves qu'il est difficile à notre avis de réfuter.

Ces défauts, selon lui, sont : 1° l'*individualité* des représentations qui ne peuvent revêtir le caractère universel et obtenir une valeur générale; 2° leur *subjectivité* et leur *passivité*. Le sujet reste passif, spectateur de ce qui se passe en lui-même. Tout se réduit pour lui à une somme de représentations auxquelles il assiste sans y prendre part. N'ayant aucun caractère objectif, elles restent purement *relatives*. 3° Cette doctrine confond la *conditionnalité* avec la *causalité*. Les faits dont il s'agit, sensations, représentations, sont en effet plutôt la condition, non la cause des jugements que l'esprit porte sur la beauté des objets. 4° Ce jeu des représentations, où l'absence de vie est manifeste, forme

une espèce de statique ou de mécanique des représentations individuelles. On croit y reconnaître un *processus* ; en réalité, il n'y a qu'une succession de changements, des groupes correspondant aux rapports qui naissent des intensités, qualités, représentations partielles ; le tout réglé par les lois du mécanisme psychique. On ne parle que de *tension* et de *relâchement* dans les états de l'âme qui sont des plaisirs et des peines. Nulle activité vivante ; le processus lui-même est artificiel. La vie manque aux parties comme à l'ensemble ; toutes ces formes en réalité sont vides. La science se réduit à observer le mécanisme des faits psychiques. Quant aux questions générales, vraiment esthétiques, il ne faut pas s'attendre à les voir traitées ni abordées de front, encore moins résolues. Ne demandez pas ce qu'est le beau. On vous dira que le beau ce sont les rapports qui nous plaisent nécessairement (*nothwendige gefallende Verhältnisse*) ; mais qu'est-ce qui nous plaît? C'est ce qui est beau. Le beau est beau parce qu'il est beau, tel est le résultat net de l'esthétique herbartiste.

L'auteur poursuit la réfutation de cette doctrine qui place le beau dans l'*apparence* ou la forme, et qui ne suppose rien que la belle *apparence*. L'apparence de quoi ? car il faut bien admettre deux termes dont l'un serait l'expression de l'autre. Si on les place tous deux dans le moi, il s'ensuit que le beau n'est nullement quelque chose en soi, mais une simple image (*Formbild*). Comment arriver ainsi à un beau universel ?

« Dans cette doctrine, le beau est un enfant trouvé sans père ni mère, sans parents ni cousins. Il se réduit à une multitude de formes représentatives, chacune accompagnée de son *coefficient* ou augmentatif (zusaltz), et qui au fond ne représentent rien. Voilà le magnifique domaine du beau. » Pourquoi ces formes nous plaisent-elles plutôt que d'autres ? Pourquoi même les formes belles nous plaisent-elles ? Tout cela reste sans réponse. En résumé, on aboutit à un mécanisme sans vie. L'esthétique n'est qu'un abstrait formalisme, qui n'a pour objet que de schématiser des formes plaisantes ou des abstractions, comme la *perfection*, la *grandeur*, l'*unité*, la *multiplicité*, la *vérité*, etc. Mais la réalité du beau nous échappe. C'est ici l'opposé de l'esthétique spéculative, où l'idée qui est la chose principale exclut la forme et, à force de vouloir la soumettre à l'idée, l'efface et la détruit.

On le voit, M. Neudecker est encore plus sévère envers ce réalisme qu'à l'égard de l'idéalisme hégélien. Les mérites de l'esthétique herbartiste, selon lui, se réduisent à peu de chose. Tout au plus peut-elle servir à expliquer la technique de l'art. Mais il ne peut admettre qu'elle fournisse une nouvelle base psychologique ni un principe supérieur qui explique la pure forme du beau et qui donne la solution des problèmes scientifiques de l'esthétique. La déduction du mécanisme des représentations ; l'exposition des formes qui plaisent absolument, comme fait donné sans raison ; la recherche du principe de plaisir qui explique les jugements élémentaires que nous portons sur la beauté, etc., tous ces

traits généraux dans leur large développement forment un système qui représente l'extrême opposé de l'esthétique idéaliste et qui doit être par une sage critique accusé d'une égale insuffisance.

De là la nécessité d'une conciliation des deux principes qui ait pour but de faire avec impartialité à chacun la part à laquelle il a droit. Or toutes deux ces doctrines ont grandi sur la base de l'esthétique kantienne. Les tentatives suivantes de conciliation prendront leur base essentielle dans Kant; mais elles ne peuvent réunir ces antipodes.

IV. Dans les études suivantes, l'auteur fait subir le même examen critique aux esthéticiens, qui comme *Lotze, Köstlein, Siebeck*, ont essayé d'opérer cette fusion ou conciliation. Le premier, prenant sa base dans l'observation anthropologique, aboutit à une sorte d'idéalisme téléologique; en même temps, il rattache l'esthétique à l'éthique ou à la morale. Le beau étant une manifestation formelle du bien, il devient impossible de distinguer le beau du bien; c'est naviguer entre Charybde et Sylla. Le second, qui part d'un point de vue à la fois réaliste et psychologique, ne réussit pas mieux avec sa conception formalistique de la beauté. Prenant une position éclectique, il flotte dans un milieu vague entre le subjectivisme kantien et l'idéalisme hégélien. L'article très étendu consacré à *Siebeck* démontre encore plus longuement l'insuffisance de son esthétique, fondée sur le principe psychologique de *l'aperception*, comme constituant un mode particulier de l'intuition. Nous ne nous arrêterons pas à ces auteurs, qui peuvent avoir leur importance, mais qui, à nos yeux, occupent un rang secondaire dans l'esthétique allemande.

V. Mais on ne trouvera pas mauvais que notre attention s'arrête principalement sur celle de ces études qui est intitulée *L'empirisme dans l'esthétique* et qui est consacrée spécialement à l'esthétique de *Fechner*.

Les objections que Neudecker lui adresse sont trop graves et trop nombreuses pour que nous ne les mettions pas sous les yeux du lecteur, qui en jugera la valeur. Il est bon que non seulement chez nous l'on sache qu'en Allemagne l'empirisme, dans cette branche de la philosophie, a des contradicteurs sérieux, mais que l'on connaisse les reproches qu'ils lui adressent et les raisons sur lesquelles ceux-ci leur paraissent fondés. Il ne faut pas que l'empirisme s'imagine triompher aussi facilement qu'il le dit et le répète souvent, en négligeant de répondre aux attaques de ses adversaires ou de les prendre au sérieux. Ce sera notre excuse de la longueur même de notre article.

L'auteur, qui expose la doctrine avant de la juger, fait d'abord remarquer la position nouvelle que prend l'esthétique dans cette école. Jusqu'ici, elle était en partie réelle et distincte de la philosophie ; elle avait son domaine propre. Comme science particulière, elle est tout simplement annexée à la psychologie et forme un de ses chapitres. L'empirisme ne peut pourtant se contenter d'une simple analyse ou classification des sensations et des formes plaisantes (*Gefälligen*) qui y correspon-

dent. Il y joint des lois ; le domaine esthétique est renfermé dans ces lois. Pour lui, les causes, ce sont ces lois.

Jusqu'ici a figuré au premier plan toute la série des questions métaphysiques agitées depuis des siècles sur le *beau*, le *laid*, le *sublime*, la *grâce*, l'*harmonie*, le *style*, etc. Celles-ci disparaissent ou sont indéfiniment ajournées. On y substitue la recherche empirique des faits ou des sensations qu'éveille en nous la perception du beau. C'est ce qui s'appelle la *méthode d'en bas* (von Unten), en opposition à la *méthode d'en haut*, qui débute par les plus hauts problèmes et qui constitue la méthode philosophique habituelle. Aux théories métaphysiques de l'esthétique d'en haut dont la prétention est de résoudre des questions insolubles tant de fois controversées, l'esthétique empirique substitue l'observation des faits, des sensations, des états de l'âme et des lois qui règlent la succession de ces états. La philosophie, qui veut expliquer d'abord le beau, sa nature, son origine, etc., poursuit des chimères. L'empirisme se borne à étudier les effets, c'est-à-dire les *impressions immédiates* que le beau produit sur nous. Tel est le point de départ, la base réelle, le seul moyen de nous mettre scientifiquement en possession de ce domaine. Là, rien n'est *à priori*, tout est positif et incontestable. A quoi dès lors se réduit le problème esthétique? A la recherche des conditions selon lesquelles se produisent les impressions agréables ou désagréables. On étudie la naissance, l'accroissement, les degrés d'intensité de ces impressions. De plus, on cherche à ramener celles-ci à des mouvements ou à des modes du mouvement qui s'opèrent dans les organes. — Tel est l'objet et le but de cette science esthétique et sa méthode : toutes les questions importantes sur le beau et l'art sont préalablement mises de côté, écartées avec dédain. La philosophie du beau est déclarée impossible, ou elle doit rentrer dans ce cadre. Il ne faut pas croire toutefois que cette école en apparence si modeste soit sans prétentions. Sa prétention à elle est précisément la clarté et la rigueur scientifique. « Plus en clarté qu'en hauteur » (*mehr ins Klare als in Höhe*), telle est sa devise [1].

L'esthétique de Fechner ainsi caractérisée, l'auteur suit la marche de son exposition, et on examine les points les plus essentiels. Quoique Fechner semble exclure toute définition du beau, lui-même cependant a la sienne, qui est celle-ci : « Le beau est ce *qui excite immédiatement le plaisir*. En d'autres termes, c'est ce en quoi se trouve la propriété de plaire immédiatement et non par réflexion ou par les conséquences. »

Prenant à partie cette définition, M. Neudecker adresse à son auteur les objections suivantes.

Il y a là, dit-il, deux questions importantes : 1° Pourquoi une chose esthétiquement nous plaît-elle? 2° A quel titre a-t-elle le droit de nous plaire?

A la première, Fechner répond avec toute son école que nous ne con-

1. *Sur l'esthétique de Fechner*, voir le numéro de juin 1878.

naissons pas la cause dernière et essentielle du plaisir. Mais quand même, dit-il, nous ne la connaîtrions pas, nous ne serions pas pour cela dispensés de rechercher les causes particulières, soit intérieures, soit extérieures du plaisir, c'est-à-dire les lois de sa naissance, de son accroissement, etc., dans les circonstances particulières où il se produit. Or, c'est à cette recherche que se borne l'objet de son livre; il n'étudie pas le principe du plaisir, mais la marche des sensations, la succession des faits psychiques.

L'auteur n'insiste pas sur ce premier point, qu'il se borne à signaler. Les objections, en effet, sont les mêmes que celles qui s'adressent au positivisme en général et à la manière dont il entend la science humaine, sa portée et ses limites supérieures nécessaires.

Sa critique porte plutôt sur le second point, la question du *vrai* beau et du *bon* goût. Quelle est ici la règle? Quel est le critérium du bon et du mauvais goût, du vrai beau et du laid? Où trouver la mesure?

Ce problème, Fechner le résout un peu naïvement. En effet, le beau véritable, pour lui, c'est ce qui ne contredit pas les lois du développement humain. Rien de ce qui est contraire à la santé physique et spirituelle, à la religiosité, à la moralité, n'est beau et ne doit être permis dans les œuvres de l'art. Voilà le critérium clair de l'empirisme. Mais d'abord qui ne voit qu'il est tout négatif? Ensuite d'où vient-il? Où est-il pris? Evidemment dans la morale; c'est elle qui fournit la règle. Dans cette école, comme ailleurs, on est bien forcé de convenir, en effet, qu'il y a un *bon* et un *mauvais* goût. Comment le discerner? On l'a vu. Le *criterium* esthétique des lois se confond avec la règle morale. Le beau c'est le bien ou ce qui s'accorde avec lui. Le beau, c'est aussi le vrai, ce qui est conforme à la loi du développement humain. On avait interdit ces problèmes; ils reparaissent. La méthode, veut cependant qu'on se borne à constater les faits; elle défend de les juger. De plus, on emprunte ailleurs ce que la science elle-même ne saurait donner.

Ceci est hautement significatif pour cette méthode, dit notre auteur. Il est clair qu'elle ne peut rester sur son propre terrain. Ce n'est pas tout. Si on lui demande comment la solution qu'elle va chercher ailleurs pour répondre à un problème qu'elle s'interdit de traiter, s'accorde avec le caractère fondamental du beau d'après sa définition, alors ce fait si clair perd sa clarté. Evidemment le bon goût, qui plaît, ne plaît plus immédiatement; il plaît ou plutôt il *doit* plaire parce qu'il est conforme à une idée, l'idée du *bon* ou du bien que recèle ce jugement. Cela est vraiment beau qui est vraiment bon, conforme aux règles du bien en soi. Le vrai plaisir esthétique devient identique au plaisir moral. L'esthétique, comme ou l'a dit, se confond avec la morale. Cela est évident. De plus, le critérium devient objectif, ou il perd toute sa valeur. Toute différence qualitative du bon et du mauvais dans le goût comme dans la morale s'avanouit. L'esthétique devait rester une branche de la psychologie, décrire et rechercher des faits, en constater les lois; elle sort ici de son domaine et confesse son impuissance.

Bref, l'esthétique empirique n'a absolument aucun moyen méthodique de franchir les limites étroites où elle-même s'est enfermée. Sa définition du beau admise, celle du plaisir immédiat, elle ne peut du subjectif passer à l'objectif, porter un jugement sur la valeur des faits ou des plaisirs; elle ne le peut sans entrer dans la sphère des principes objectifs. Cela est indispensable pour distinguer la valeur des objets, apprécier leurs mérites et leurs qualités. Elle doit se borner à analyser les *effets* qui eux-mêmes n'ont plus de sens; en tout cas, ils ne peuvent eux-mêmes être jugés, qualifiés ni appréciés. Il ne reste plus qu'à abandonner le principe fondamental, à faire le *salto mortale*, qui consiste à passer de l'esthétique dans la morale ou à les délaisser toutes les deux. Alors on reste dans une parfaite indétermination ou obscurité. Là se montre l'insuffisance philosophique de la pure expérience dès qu'on essaye de résoudre ou qu'on aborde malgré soi ces questions. Cette école, tant qu'elle se tient à la superficie des choses, se réjouit de sa clarté à bon marché. Dès qu'elle vient à aborder les problèmes plus profonds, elle révèle à chaque pas son impuissance et se contredit; cette esthétique si dédaigneuse pour les théories antérieures y revient sans cesse et les répète. Elle ne voit pas que ce qu'elle prétend enseigner aux autres a été enseigné avant elle. Ici, en particulier, elle reproduit d'une façon moins précise et plus vague le résultat des recherches de Kant et de Schiller sur l'effet moral des œuvres de l'art pour le perfectionnement moral ou l'éducation esthétique de l'homme et de l'humanité.

L'auteur continue à relever les contradictions de cette doctrine. En ce qui concerne sa *théorie de l'art*, il est à remarquer, dit-il, que si l'on ne perd pas de vue le principe « du plaisir immédiat », ce pilier qui doit soutenir tout l'édifice empirique chancelle; le magnifique pignon s'écroule. Le beau dans l'art doit s'appuyer sur un tout autre fondement. En effet, si la mesure de la valeur d'une œuvre d'art ou du vrai beau est dans les suites ou les effets ou dans le *résultat*, comment d'avance l'apprécier? Revient d'ailleurs toujours la même objection. Le plaisir n'est plus immédiat, c'est-à-dire proprement esthétique. En tout cas, ce n'est plus un fait simplement psychique qui sert de règle à une pareille distinction du mérite ou de la valeur des œuvres de l'art sous toutes ses formes et dans toutes ses branches. L'esthétique empirique ne veut d'ailleurs absolument aucune règle dans le sens traditionnel. Le plaisir ou le déplaisir (l'agrément ou le désagrément) sont des moments psychologiques, et ainsi s'ordonnent naturellement aussi les lois esthétiques qui s'y rapportent. Là est la clarté, ailleurs l'obscurité. Toutes les questions véritables sont ainsi altérées, faussées, méthodiquement nivelées par une doctrine qui proclame ces faits l'objet unique de la science. L'histoire, jointe à la critique de l'art et de ses formes, perd tout véritable intérêt.

M. Neudecker dresse ainsi d'après cela le bilan de l'esthétique *d'en bas* : des faits et des lois, pas de causes ou elles-mêmes sont des lois.

Pas de causes générales, des formules énonçant de simples conditions.

Dans cet étroit domaine, si la science ouvre un champ réel à des observations sagaces, à des recherches de détail utiles et fécondes, elle ne peut aller loin. On doit néanmoins être juste envers elle; elle excelle à dévoiler les rapports ou les conditions intérieures ou extérieures des faits psychologiques dont elle fait son objet d'étude. Est-ce là tout le problème esthétique? On a cru trouver le nerf vivant de la sensation esthétique et de sa production dans une suite de lois et avoir fait comprendre son essence intérieure. Mais, ici encore, la logique réclame contre la confusion des questions et des principes. L'expérience vivante proteste à son tour contre une explication mécanique qui exclut la chose principale. Le principe explicatif, le principe des principes, premier ou initial, émerge toujours avec une exigence croissante. Des lois! soit, mais le principe de ces lois, où est-il? La cause du plaisir et du déplaisir, quelle est-elle? Là-dessus, silence complet. Mais on a beau écarter ce fardeau, toujours il retombe sur les épaules.

L'auteur passe ensuite à l'examen des *lois esthétiques* de Fechner; il en montre l'inconsistance et surtout le caractère artificiel. Ces lois ne sont pas en réalité des lois, mais des conceptions abstraites que lui-même emprunte à ses prédécesseurs. On les trouve chez lui rangées en *séries*, fragmentairement exposées : la *loi* ou le principe du *seuil esthétique* (der Schwelle), celui des *moyens esthétiques* (Hulfe), le principe de l'*accroissement*, de la *combinaison*, de l'*accord*, du *simple* et du *multiple*, de la *contradiction*, de l'*accord* ou de la *vérité*, de la *clarté*, le principe d'*association*, la *loi* de l'*opposition* ou du *contraste esthétique*, de l'*emploi économique des moyens*.

Sans insister sur l'absence d'ordre systématique que présentent ces catégories, il est à remarquer que toutes sont uniquement relatives à la forme; elles ne s'appliquent qu'au côté extérieur et matériel des formes du beau et de l'art. L'esthétique empirique n'a rien sous ce rapport à envier à l'esthétique formelle.

L'auteur s'attache surtout à démontrer ce qu'a d'insuffisant le *principe d'association*, qui, on le conçoit, joue un grand rôle dans l'esthétique de Fechner. Ses objections n'ont rien de bien neuf; on les a faites à l'école anglaise. Le chapitre sur le *paysage*, que Fechner se plaît à offrir comme spécimen de sa méthode, prouve, selon M. Neudecker, qu'il faut être peu ambitieux pour donner cela comme étant de la véritable science.

En résumé, prétentions vaines à l'exactitude et à la rigueur scientifique; contradictions, impuissance à résoudre les hautes et intéressantes questions, vraiment philosophiques, de la science du beau et de la philosophie de l'art. Que reste-t-il de cette école et quel est son mérite? On l'a dit, elle étudie les conditions des faits physiologiques et psychologiques qui appartiennent à cette science : travail préparatoire sans doute fort utile, mais borné, dont l'insuffisance est manifeste. La prétention de supprimer et de remplacer ce qui le dépasse est vaine;

elle ne rend superflue aucune des questions qu'elle veut d'abord écarter. Elle les rencontre elle-même partout sur sa route; elle essaye de les tourner, mais elles lui barrent le chemin. Elle-même est forcée de leur donner une réponse au moins provisoire dans la pratique, réponse qu'elle est forcée d'emprunter, sans s'en douter, aux théories qu'elle a condamnées et déclarées chimériques.

VI. Pour qui serait conséquent, il n'y aurait qu'à se résigner au scepticisme. L'abandon de la connaissance scientifique, et le retour à Kant, la négation en particulier de la science esthétique, c'est là ce qui serait à conseiller; mais il n'en est pas ainsi. Le rêve métaphysique est revenu hanter certains esprits au sein même de cette école.

De ce nombre est un écrivain distingué, l'auteur de l'*Histoire du matérialisme*, Lange. On a ici à signaler une direction particulière des nouveaux kantiens. Kant s'était contenté d'expliquer la possibilité des jugements du goût comme problème scientifique d'une esthétique, non sans rencontrer, dans le cours de son étude, précisément ces profondes et hautes questions dans lesquelles il n'entre pas et qu'il effleure.

Le chef de ce nouveau kantisme établit une distinction curieuse entre la *science* et l'*art*, et qui mérite d'être signalée.

Selon *Lange*, l'art comme réalisation de l'idée du beau ou de l'idéal est profondément distinct de la science. Comme la métaphysique et la religion, il appartient au domaine de la poésie ou de la fiction (*Dichtung*). La science théorique n'a sa vérité que sur le terrain de l'expérience. La raison ici se borne strictement à la recherche des faits et des causes. Mais le cœur aussi a ses droits. Il tire sa vivante nourriture et sa force inspiratrice de l'idée du beau et du bien, dont aucune réalité scientifique ne nous donne la connaissance. Elles n'ont pas moins une valeur infinie et même bien supérieure. Ces idées, ce n'est pas un jeu de l'esprit ni le caprice du talent qui les engendre. Les œuvres de l'art ne sont pas destinées à l'amusement et au caprice, ni de vides inventions. C'est un produit nécessaire de l'esprit sortant des racines les plus profondes de la vie de l'espèce. On doit y voir un contrepoids tout-puissant aux douleurs de la vie, un remède contre le pessimisme qui naît d'un commerce exclusif avec les réalités de la condition présente. Leur mesure, c'est la mesure de la *pureté*, de la *grandeur* poétiques. Elles doivent servir à entretenir en nous et à développer le sens de l'idéal.

M. Neudecker relève avec raison la faiblesse et l'incohérence de cette doctrine. Laissant de côté ce qui a trait ici à la science et à une détermination précise de ses conditions, il se borne à demander ce qu'on entend ici par le beau et l'idéal. Dans cette école, le beau n'est pas une chose en soi qui soit connaissable. Qu'est-il donc? C'est quelque chose de transcendant. De plus, il a une *affinité* générique avec le bien, objet de la conscience. Lui aussi n'est pas connu, car lui aussi échappe à la science. Le beau inconnu, le bien inconnu, ce sont deux *x*. Où sera dès lors la mesure? La mesure en est, selon Lange, dans « la pureté, la

grandeur poétiques. » Mais quel sens ont ces mots dans une pareille doctrine ? Dire que c'est une nécessité de notre organisation psychique n'avance à rien. C'est toujours le subjectif opposé à l'objectif. Si tout cela se passe dans l'âme, il y a donc deux sources de certitude subjectives, l'une pour la science, l'autre pour le beau et l'art, toutes deux immédiates. Mais, par là même, elles ne peuvent se comparer ; elles sont incommensurables.

La conclusion est que, au lieu d'améliorer Kant, cet hypercriticisme à moitié réaliste, à moitié mystique, dogmatise. Il vante comme la plus haute connaissance scientifique le maintien de sa propre impossibilité. Peut-on d'ailleurs accorder une valeur réelle à une théorie obligée de postuler une mesure qu'elle n'a pas, et qui la trouve dans la pureté poétique, en même temps qu'elle nie la possibilité de rien connaître en ce genre scientifiquement ?

VII. Quant à l'esthétique de *Deutinger*, que M. Neudecker, son disciple tardif et posthume, vante beaucoup, qu'il propose comme modèle à suivre dans la nouvelle direction caractérisée par le terme de *réalisme idéaliste* (Realidealismus) adopté aujourd'hui en Allemagne par plusieurs esthéticiens, nous n'en dirons que quelques mots. D'abord nous doutons, par les motifs exprimés plus haut, qu'il réussisse à convertir à son admiration ses lecteurs allemands. Pour nous, nous confessons n'avoir trouvé rien de bien original ni de fécond dans l'œuvre de ce penseur méconnu et oublié. Deutinger a voulu, lui aussi, fonder l'esthétique sur une base réaliste. Y a-t-il réussi ? Pour en juger, il faudrait nous livrer à un examen qui dépasserait les limites déjà trop étendues de cet article. Indiquons au moins le principe. Son réalisme idéaliste roule sur *deux activités* que l'esprit saisit en lui immédiatement par la conscience. C'est ce qu'il appelle le *Geistigeinmittelbare*. Ces deux activités, l'une sensible ou extérieure, l'autre spirituelle ou intérieure, bien qu'opposées dans l'homme, sont unies par un lien qui rétablit leur unité et leur identité. La nature humaine offre ce double aspect de la *liberté* et de la *nécessité*. La conscience de la liberté, unie à celle de la dépendance, crée une autonomie qui est aussi hétéronomie. De cette double source dérivent tous les actes humains, leurs lois, leurs rapports. Il en est de même de la vie esthétique comme produisant le beau et le sentiment. L'homme qui sent le beau ne le perçoit pas dans son existence immédiate, mais dans son expression. Le beau signifie quelque chose. De même, l'homme qui produit le beau lié à la matière doit exercer sa puissance sur elle ; autrement il cesse de produire, etc. « La vie esthétique trouve ainsi son explication comme étant une des activités émanant de ce principe à la fois sensible et spirituel, libre et non libre, possible et nécessaire dans une action réciproque et mutuelle. »

Nous ne prétendons nullement avoir ainsi fait connaître cette doctrine ; mais nous avouons ne pas trop saisir ce qu'elle a d'original, et nous n'entrevoyons pas sa fécondité. Nous croyons y reconnaître le-

deux activités signalées déjà par Schiller dans ses *Lettres sur l'éducation esthétique*. M. Neudecker accuse lui-même cette affinité. Dans son exposé, du reste peu clair et assez pénible, il prétend montrer que Deutinger crée une vraie théorie génétique, déduction rigoureuse de la nature humaine, etc. Nous laissons à ses compatriotes le soin de prononcer sur cette théorie, qui nous paraît n'être pas sortie, malgré les efforts du disciple, des limbes où elle était restée enveloppée depuis la mort du maître.

Ch. Bénard.

W. James. The association of ideas, reprinted from *The Popular Science Monthly*, March 1880.

M. W. James s'est donné pour tâche, dans cette intéressante brochure, de montrer comment toutes les lois de l'association des idées peuvent en dernière analyse se ramener à une seule, la loi de l'habitude ; en particulier, comment les associations par contiguïté et les associations par similarité sont les formes extrêmes d'un même mode d'activité cérébrale.

Ce n'est pas que M. James veuille expliquer les lois de l'esprit par celles de la matière, et qu'il se flatte de réduire la conscience au mouvement. Il repousse expressément toute prétention de ce genre (I expressly repudiate the pretention to explain the form of consciousness in itself). Il se déclare incapable de décrire en termes de physique ou de mécanique les actes de la mémoire, la comparaison, le choix de la volonté entre plusieurs possibles égaux. Il paraît vouloir se tenir à égale distance des philosophes anglais et de l'école de Herbart, qui réduisent toutes les opérations de l'esprit à des associations d'idées et prétendent expliquer la pensée par ses seuls matériaux, et des hégéliens, qui invoquent à tout propos la Raison, avec une lettre majuscule, comme les musulmans invoquent Allah, et croient rendre compte de tout par son occulte et mystérieux travail. Si c'est la Raison qui mène le train de la pensée, d'où vient que nos idées sont tantôt si rapides, tantôt si lentes? d'où vient leur variété infinie? d'où vient que la solution d'un problème vainement poursuivie pendant des années se présente tout à coup, comme par hasard, au détour d'un chemin? Comment, dans cette théorie, expliquer l'erreur, les hypothèses extravagantes, les croyances folles, simplement les rapprochements bizarres qui s'offrent à l'esprit de chacun de nous au cours d'une journée? Comment expliquer la loi même de l'habitude, ce fait incontestable que nous nous souvenons plus facilement d'une chose que nous avons vue vingt fois, et qu'une longue persistance dans l'erreur nous rend le retour à la pensée juste à peu près impossible? A tout le moins faut-il accorder que la raison pure est soumise à des conditions extérieures :

elle emprunte ses matériaux au dehors. Chercher par quels chemins ces matériaux lui sont apportés, voilà à quoi se borne modestement l'ambition de M. James.

C'est pourquoi, laissant de côté les opérations supérieures de l'esprit, il examine les lois de l'association des idées dans un être qu'il suppose privé de mémoire et de la faculté de comparer. Or, ces lois peuvent s'exprimer mécaniquement : déjà Descartes et Locke, d'accord sur ce point, expliquaient les faits de ce genre par des traces laissées dans le cerveau, des canaux creusés dans la matière cérébrale par les esprits animaux (nous dirions aujourd'hui l'influx nerveux). Non seulement les idées, comme on l'admet généralement, correspondent à des mouvements; mais les séries d'idées qui s'associent peuvent se représenter par des séries de mouvements qui se communiquent; le parallélisme entre les deux ordres de faits se vérifie et s'étend. C'est, présentée autrement et appuyée sur d'autres arguments, l'opinion que nous avons nous-même soutenue dans la *Revue philosophique* [1], au moment où paraissait à Saint-Louis, dans la *Popular science*, l'article M. W. James.

La loi la plus générale de l'association des idées est bien connue et incontestée; les états de conscience tendent à se reproduire dans l'ordre où ils se sont une première fois succédé. M. James, qui excelle à trouver des exemples ingénieux et curieux, montre à merveille comment, lorsque cette loi s'applique, les différentes idées qui forment une série contribuent, chacune pour sa part, à déterminer un courant de pensée auquel chacune de ces idées, si elle était séparée du tout, serait étrangère ou indifférente. Par exemple, les quatre premiers mots d'un vers que nous récitons de mémoire amènent non seulement le cinquième, mais décident, comme en vertu de la force acquise, de la liaison du cinquième avec le sixième, bien que le cinquième ne puisse en fait se lier plus facilement avec une infinité d'autres. Il y a entre les différents termes une liaison sympathique et étroite qu'on peut même représenter par un diagramme. Ainsi encore, pour compléter un souvenir ou reconnaître une figure, nous devons replacer l'idée incomplète dans la série d'idées dont elle fait partie, afin que les idées antérieures, par le courant qu'elles déterminent, nous reportent d'elles-mêmes vers les idées concomitantes, qui achèvent le souvenir. C'est à peu près ainsi que, ayant oublié l'orthographe d'un mot, nous l'écrivons machinalement. Ainsi, dans l'esprit, la suite des états de conscience passés se déroule d'elle-même et continuerait indéfiniment si elle n'était interrompue, soit par une sensation venue du dehors, soit par une des idées faisant partie de la série, qui prend, à un moment donné, une mportance et une valeur particulières.

Pour désigner ce mode d'association, Hamilton s'est servi du mot *redintégration;* M. James préfère l'appeler *association complète par contiguïté.* Il y a un grand nombre d'esprits qui ne dépassent pas ce

1. N° de mars 1880.

degré : tels sont ces personnages, souvent mis au théâtre, comme la nourrice de Juliette, dont l'intarissable bavardage ne fait grâce d'aucun détail, dont l'esprit, envahi par un flot d'images, n'a pas la force de résister au courant.

Maintenant il peut arriver que l'une des idées qui se succèdent, au lieu de se laisser emporter avec les autres, se détache du tout, se fixe un instant dans la conscience. Dès lors, au lieu de n'évoquer comme précédemment que les idées liées au tout dont elle fait partie, elle agira en quelque sorte pour son propre compte; elle appellera ses propres associés, changera par conséquent le cours de la pensée. Ainsi apparaissent dans la pensée spontanée (car M. James réserve pour une autre étude la pensée réfléchie) des points de bifurcation. L'esprit prend une route nouvelle, et les choses se passent encore de la même manière, c'est-à-dire que le courant tantôt suit sans interruption le nouveau lit qu'il s'est tracé, tantôt se répand dans d'autres canaux ramifiés à l'infini. C'est ce que montre l'exemple si souvent cité de Hobbes. Dans la conversation où il est question de Charles Ier, l'idée du roi livré à ses ennemis s'isole du groupe dont elle fait partie et donne lieu, dans l'esprit de l'interlocuteur devenu étranger à la suite de l'entretien, à une série d'associations particulières. — Ce mode d'association peut être appelé *association partielle ou mixte.*

D'où vient que certaines idées s'isolent ainsi et font souche d'associations nouvelles? De ce qu'elles présentent plus ou moins d'*intérêt*. Il y a là une influence de la sensibilité sur l'intelligence, une pénétration de ces deux fonctions qui avait échappé aux premiers psychologues anglais, et que M. Hodgson, le premier, a mise en lumière. C'est à coup sûr une des lois les plus importantes de l'association des idées.

Quand une idée, en raison de l'intérêt qu'elle présente, a conquis son indépendance, pouvons-nous indiquer laquelle de ses associées elle appellera de préférence? M. Hodgson estime que c'est celle à laquelle elle a été le plus habituellement liée; et il est bien vrai que l'habitude explique un grand nombre de cas. M. James croit cependant qu'il faut tenir compte d'autres caractères; le fait qu'une idée est plus ou moins récente, qu'elle a été plus ou moins vive, qu'elle est plus ou moins d'accord avec notre humeur du moment, la rend plus ou moins apte à être rappelée. Un grand nombre d'exemples curieusement analysés, que nous sommes malheureurement obligés de passer sous silence dans ce compte rendu, viennent à l'appui de ces assertions. Même en tenant compte de toutes ces influences, il faut reconnaître que dans un grand nombre de cas nous sommes incapables d'expliquer la réapparition de certaines idées. L'état du cerveau, l'afflux du sang, le degré de la nutrition, mille causes inconnues, mais dont l'existence n'est pas douteuse, déterminent ces phénomènes que nous devons nous borner à constater, sans prétendre les expliquer.

Dans les associations partielles, nous venons de le voir, c'est une idée concrète qui se détache du tout et devient le point de départ d'une

association nouvelle. Mais il peut se présenter un autre cas. Au lieu d'une idée concrète, c'est parfois un caractère abstrait d'une des idées présentes qui s'isole et qui, sans être par lui-même l'objet d'une attention spéciale, sans même que la conscience y prenne garde, donne naissance à une nouvelle association. Il ne disparait plus, comme dans les cas précédents, pour faire place à l'idée qu'il a amenée; il demeure et établit un lien entre l'idée antérieure et l'idée nouvelle, qui sont, grâce à lui, comme soudées l'une à l'autre. Ainsi la lune peut faire penser à la lumière du gaz ou à un ballon; dans chacun de ces cas, il y a entre les idées rappelées une partie commune, ici l'éclat, là la forme. Lorsque deux idées sont ainsi rapprochées, on dit qu'elles sont semblables. Les associations de cet ordre s'appellent *associations par similarité*; on voit aisément que la similarité est une identité partielle.

Comment se fait le rapprochement? Sans doute encore il dépend de causes physiologiques qui nous sont inconnues. Peut-être aussi, ces causes sont-elles insuffisantes et faut-il tenir compte d'une action dynamique de la conscience sur son contenu. Mais c'est une question qu'il est inutile de soulever ici. Peut-être, et ce serait une grande découverte, la physiologie nous montrera-t-elle un jour à quelles différences mécaniques ou chimiques correspond, du côté de l'esprit, la propriété d'être assujetti à la loi de contiguïté, ou au contraire la liberté qui se joue à l'aise au milieu des rapports toujours variés de la similarité.

Ce qui est certain, c'est que la différence entre les associations par contiguïté et les associations par similarité est ce qui distingue les hommes vulgaires et les esprits originaux, la routine et le génie. La pensée des uns suit toujours le grand et large courant tracé dans le cerveau par l'habitude; les idées des autres rayonnent en tous sens, se frayent des chemins nouveaux, mettent en communication incessante, comme autant de foyers, les divers points où se répand leur infatigable activité.

Mais, quelles que soient ces différences, la même loi fondamentale est toujours obéie; l'activité du cerveau et de la pensée est la même dans tous les cas. Qu'ils se réunissent en un même chemin ou qu'ils se propagent dans des sentiers reliés les uns aux autres, les courants nerveux sont toujours les mêmes, et c'est toujours aux mêmes lois du mouvement qu'ils sont soumis.

VICTOR BROCHARD.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

MIND.

April 1880 — July 1880.

LESLIE STEPHEN. *Le doute philosophique.* — Sous ce titre, l'auteur se livre à une étude critique du livre de M. Balfour dont nous avons déjà parlé brièvement (*Defence of philosophic Doubt*), livre « qui sera très bien accueilli par ses adversaires. » M. Balfour professe que la croyance scientifique repose sur un « sens droit » (*healthy instinct*) plutôt que sur une base strictement logique, et de ce point de vue il examine la théorie de la connaissance des différentes écoles : empirique, transcendantale, du sens commun; il s'attache à montrer leurs contradictions intimes. D'après lui, toute notre connaissance peut être classée sous quatre titres : 1° science (faits et leurs rapports entre eux); 2° métaphysique (connaissance de l'absolu et des existences non phénoménales, réelles ou supposées); 3° morale; 4° philosophie (critique des fondements de la croyance dans tout ordre de connaissance). — Tout cela a pour but d'établir un parallèle entre la science et la théologie, que l'auteur, comme le dit M. Stephen, assimile à un code de croyance parfaitement cohérent, tandis qu'en fait il n'y a pas deux théologies qui s'accordent entre elles (protestants, catholiques, mahométans, bouddhistes, etc.). Le critique montre que la théologie doit être considérée comme une théorie scientifique ou pseudo-scientifique et que, dans l'une et l'autre hypothèse, elle est sujette aux objections dressées par M. Balfour lui-même; qu'elle ne peut échapper à ces contradictions qu'en se réfugiant dans ce monde que Lewes, appelait « métempirique », qui n'a aucun rapport avec les doctrines scientifiques proprement dites. — Beaucoup de critiques ingénieuses, notamment sur la théorie de la certitude historique de Balfour.

GRANT ALLEN. *La douleur et la mort.* — L'auteur dans son *Esthétique physiologique*[1], se rattachant aux théories de Spencer et de Bain, avait développé cette thèse que le plaisir est le concomitant subjectif de l'activité normale d'un organe en connexion directe avec les centres

1. Voir le compte rendu de ce livre dans la *Revue* du 1er janvier 1878, p. 79.

cérébraux; que la douleur est liée à la destruction actuelle des tissus sentants. Il se propose dans son article de compléter cette vue.

Supposons un animal absolument parfait, si bien adapté à toutes les variations possibles de son milieu que la douleur lui soit complètement inutile pour le prévenir des causes de dissolution imminente. Cet animal idéal, par instinct ou automatisme, serait préservé de toute espèce d'accident externe ou interne : n'excédant jamais la mesure de ses forces et étant par hypothèse toujours adapté à tout ce qui arrive, il n'aurait pas besoin de ce moniteur qu'on appelle la douleur. Chez cet animal, si on le considère comme le résultat d'une longue évolution, comme dérivé d'une longue suite d'ancêtres, le sentiment de la douleur aurait cessé d'exister faute de cause qui l'excite, comme la vision a cessé d'exister chez certains poissons et reptiles des grottes de la Carinthie, quoiqu'ils ne soient pas complètement aveugles. Cet animal peut être supposé doué de « mouvement perpétuel », auquel cas il ne mourrait jamais; ou, ce qui est plus conforme aux thèses de Spencer, il peut être conçu comme aboutissant à « l'équilibre final » de la mort.

Laissons ce type idéal et examinons un homme prudent, moral, sain et civilisé. Il connaît beaucoup de causes de destruction, et sa prudence consiste à les éviter. Il tend de plus par hérédité à transmettre ces qualités à ses descendants, et nous arrivons ainsi à concevoir des êtres intelligents chez qui la conservation de la vie est devenue une fin organique, indépendante de tout sentiment de plaisir et de douleur. En une certaine mesure, cela est réalisé dans notre espèce, comme le prouve la crainte instinctive que nous avons du danger et de la mort. Ce dernier sentiment ne peut naturellement avoir pris naissance qu'après que l'idée de la mort a été formée en nous. L'animal ne l'a pas, et l'espèce humaine ne paraît l'avoir acquis qu'avec lenteur. A un certain moment, les anthropoïdes ont dû se former cette idée en voyant ce qui se passait autour d'eux. Certains anthropologistes affirment que, même aujourd'hui, les sauvages les plus inférieurs n'ont pas de la mort l'idée d'une nécessité inéluctable.

Ceci jette quelque jour sur la nature du plaisir et de la douleur. Si tous les animaux avaient toujours été intelligents, ils n'auraient pas eu besoin de ce mécanisme lié à leur conservation. Quant à l'origine de ces sentiments, elle ne peut pas être plus déterminée que celle de tout élément de la conscience. L'auteur pense cependant que le plaisir et la douleur ont dû être les formes primordiales de la conscience, puisqu'elles sont par excellence un principe de conservation dans l'individu. Le plaisir étant l'aspect subjectif d'un bon état objectif, la douleur étant le contraire, tout animal qui aurait trouvé plaisir à des actions destructives aurait péri par là même.

Nous n'avons parlé jusqu'ici que des douleurs physiques. Chez l'homme civilisé, les peines morales jouent un très grand rôle; mais elles-mêmes ont pour accompagnement certains états physiques. On peut observer que, chez l'homme civilisé, la douleur est à beaucoup d'égards

une *survivance* de ce que nous avons hérité de nos ancêtres (exemple, douleur causée par une amputation qui n'a pas d'utilité), et cet héritage est dans certaines circonstances un désavantage. L'auteur répond dans ce sens à certaines objections de James Sully, à celle-ci par exemple : A quoi sert un mal de dent? — D'abord il a été d'une grande importance pour nos ancêtres anthropoïdes chez qui la mastication jouait un très grand rôle; mais même maintenant, en nous gardant contre tout excès de ces organes, la douleur garantit la mastication, la digestion, la nutrition.

L'auteur montre ensuite comment, par suite de la civilisation, on en arrive à considérer le plaisir non pas comme un moyen d'avertissement, mais comme une fin qu'on poursuit, aux dépens de la vie elle-même.

Enfin on a objecté à la théorie de l'auteur que certaines maladies très graves ne sont pas accompagnées de douleur. Il répond que, pour tout organe dont les mouvements ne peuvent être que rythmiques, ce sentiment du plaisir et de la douleur serait inutile, le système cérébro-spinal ou volontaire est sentant, le système sympathique ou automatique est insensible. On peut dire, en gros, que les nerfs du premier système sont répandus dans les divers organes dans la mesure où le plaisir et la douleur leur sont utiles, par exemple, la langue et les organes de la génération. Chez les mammifères, les testicules, qui ne sont que des glandes, sont cependant amplement fournis de nerfs cérébro-spinaux, à cause de leur importance. Il en est de même, chez les femmes, des ovaires et des glandes mammaires.

L'auteur croit d'ailleurs que le système nerveux sympathique n'est pas sans rapports avec le plaisir et la douleur. Il est plus développé chez les femmes et les enfants que chez les hommes et les adultes : ce qui s'accorde avec leur nature plus émotionnelle.

M. Grant Allen termine en s'excusant sur le caractère un peu décousu de son article : il désire seulement que le lecteur y trouve quelque chose de nouveau et de suggestif sur la question.

H. Sidgwick. *Le système moral de Herbert Spencer.* — Article consacré au livre *The data of Ethics* dont nous avons rendu longuement compte (nº du 1er janvier 1880, tome IX, p. 73). Nous ne mentionnerons que les critiques de M. Sidgwick. — Spencer se propose d'établir des règles de conduite sur une base scientifique. « C'est une investigation qui relève de la psychologie et de la sociologie plus que de la morale. Expliquer l'origine des conceptions morales courantes, ce n'est pas établir l'*autorité* de la morale ni expliquer pourquoi les croyances morales ont été tenues pour vraies. Spencer donne pour fin à la vie la vie elle-même, dont l'idéal doit être d'augmenter la quantité de plaisir ou de bonheur. Mais ici Spencer trouve le pessimisme sur sa route et n'en parle pas. Il faut espérer que, quand il complétera sa morale, il donnera les preuves scientifiques de son optimisme. — Le plaisir ou le bonheur étant posé comme but éthique, on ne sait pas

au juste s'il s'agit de l'individu ou de la généralité de l'espèce. Supposons que les règles de conduite aient pour but de conduire au bonheur en général. A l'égard de ces règles, le critique pose deux questions : 1° Avons-nous une conception nette de cette société idéale, qui nous permette de formuler un système de règles? 2° En quelle mesure ce système nous permettrait-il de nous conduire dans les conditions actuelles de notre vie sociale? M. Sidgwick soutient qu'en construisant sa société idéale, Spencer n'a pas montré une imagination réellement scientifique. Si l'évolution doit nous conduire à l'état social que Spencer nous prédit, nous avons à passer auparavant par bien des intermédiaires, et on n'y arrivera « que par l'humble et imparfaite méthode empirique que M. Spencer peut avoir le droit de mépriser, mais pour laquelle il n'a pas encore trouvé un substitut efficace. »

Le Dr Ward a publié sur le *libre arbitre* une série d'articles dans le *Dublin Review* depuis 1874 jusqu'en 1880. Ces articles, à la fois polémiques et dogmatiques, sont consacrés à combattre le déterminisme de Stuart Mill et de Bain et à établir les propositions suivantes : Il y a dans la doctrine du libre arbitre deux doctrines impliquées : 1° la doctrine de l'indéterminisme; 2° la doctrine de la causalité des actes humains. La première est une doctrine psychologique, la seconde une doctrine métaphysique. — M. Shadworth Hodgson, dans une longue critique, combat les thèses de Ward, qui font de la liberté et de l'âme des entités. « La bataille entre l'indéterminisme et la théorie rivale n'est qu'un cas de conflit général entre la philosophie empirique et la philosophie analytique. »

Le même numéro contient sous le titre « Notes et discussions » une nouvelle réplique de Ward aux arguments de Bain.

F. Galton. *Statistique sur la représentation mentale des images visuelles.* — Le but poursuivi par l'auteur est « d'établir les variétés naturelles de disposition mentale dans les deux sexes et les diverses races ». L'objet de ce mémoire particulier est la représentation visuelle mentale (*mental imagery*). Avec quel degré de vivacité les personnes peuvent-elles se présenter les scènes familières et en général les choses qu'elles voient? Telle est la question posée. — L'auteur, au début de ses recherches, a constaté, à son grand étonnement, que la plupart des savants lui ont affirmé que cette « représentation visuelle » n'avait aucun sens pour eux, qu'ils employaient ce mot comme une simple métaphore; en un mot, qu'ils étaient privés d'une qualité mentale sans s'en douter. — Au contraire, en interrogeant des gens du monde, des femmes et des enfants, M. Galton a constaté qu'ils avaient une vue intérieure des objets, bien distincte et « pleine de couleurs ».

Pour procéder avec méthode, il a dressé un questionnaire et l'a adressé d'une part à 100 hommes adultes « dont 12 sont des membres éminents de la Société royale », d'autre part à l'un des professeurs de *Charterhouse*, qui a examiné d'après les indications de Galton ses petits élèves, au nombre de 172. L'auteur donne des tableaux et des

détails statistiques que nous ne pouvons reproduire. Il a constaté que l'image visuelle est très vive chez les enfants, très faible chez beaucoup de savants; les adultes mâles tiennent le milieu. — La *couleur* d'une manière générale est plus facilement représentée que la forme, surtout chez les enfants et cette faculté disparaît plutôt que celle de la forme.

Quelle est l'étendue du champ visuel mental? Pas de réponses satisfaisantes à ce sujet.

Distance des images. — L'auteur arrive sur ce point à un résultat remarquable : c'est que l'image qui par sa vivacité ressemble le plus à la vision actuelle est « celle dont la distance paraît coïncider avec la distance de l'objet réel ». — Enfin les images représentées sont en général plus petites que les images réelles.

E. Montgomery. *L'unité de l'individu organique.* — La première partie seule est publiée. Nous rendrons compte de ce travail quand il sera achevé.

J. Venn. *Sur les formes de la proposition logique.* — Les logiciens se sont donné beaucoup de peine pour déterminer le nombre et l'arrangement des formes simples de proposition. L'auteur distingue à ce sujet trois théories principales : il accompagne son étude d'un assez grand nombre de tableaux et de figures que nous ne pouvons reproduire.

1° Première théorie ou de l'attribution (*predication*). — C'est la plus ancienne et celle qui possède les meilleures garanties psychologiques. Elle consiste dans la méthode naturelle d'affirmer ou de nier un attribut d'un sujet. Par suite, elle est en rapport intime avec la langue populaire; elle a été de plus, depuis des siècles, bien élaborée et dotée de termes techniques.

2° Deuxième théorie ou de l'inclusion et de l'exclusion. — Le sujet et l'attribut A et B peuvent être représentés par des cercles; nous avons dès lors cinq figures : A et B dans le même cercle, A enveloppé par B, B enveloppé par A; A et B ayant une partie commune, A et B totalement distincts. L'avantage de cette théorie, c'est sa clarté transparente. Elle permet de voir la proposition par intuition; mais c'est son seul mérite.

3° Troisième théorie ou des compartiments (occupation ou non occupation de certains compartiments). — « Il faut ici concevoir et inventer une notation pour toutes les combinaisons possibles dans lesquelles peut entrer un nombre quelconque de termes désignant une classe et trouver une expression symbolique qui indique que les compartiments sont vides et qu'ils sont pleins dans une proposition donnée. » Cette troisième théorie est admirable comme symétrie, mais elle est artificielle et très éloignée du langage commun.

Th. Thornely. *La perfection comme fin morale.* — L'existence dans la nature humaine d'une impulsion morale ou du désir du bien est le fait ultime sur lequel repose la science de la morale. L'auteur reconnaît à ce motif et à lui seul une valeur *absolue*. D'après lui, le grand défaut

des moralistes a été, tout en indiquant cette fin, de ne pas s'inquiéter assez des moyens de l'obtenir. Le développement du motif moral ou de « l'amour du devoir » ne peut avoir lieu qu'aux dépens des sources inférieures d'action. Le devoir ne peut être affermi qu'en subjuguant et en domptant à son profit ces motifs d'ordre inférieur qui varient suivant les époques de la vie. Ainsi, pendant la jeunesse, ce sont surtout les appétits et les passions que le devoir doit réprimer. Plus tard, la lutte est contre ce que Hume appelle les « passions calmes », l'avarice, l'ambition, l'égoïsme. Article un peu vague, comme il arrive trop souvent à ceux qui sont consacrés aux questions de cet ordre.

W.-R. Sorley. *La philosophie juive du moyen âge et Spinoza.* — Les anciens Juifs n'ont pas philosophé d'une manière originale; mais ils ont montré un grand pouvoir d'assimilation à l'égard des idées de l'Egypte, de la Babylonie, de la Grèce. Au moyen âge, trois influences principales agissent sur les penseurs juifs : l'aristotélisme, le néoplatonisme, l'interprétation traditionnelle de l'Ecriture. Par exemple, en ce qui concerne la question de la nature de Dieu, quelques docteurs la réduisent à une abstraction indéterminée. Dans ses rapports avec le monde, Dieu est pour les uns un Créateur *ex nihilo*, pour d'autres un principe d'émanation. La philosophie juive a eu cependant cela de commun avec la scolastique que son problème lui vient non du dehors, mais du dedans, de la religion établie. — Spinoza rejette les hypothèses des rabbins, tout comme Descartes rompt avec la scolastique. L'auteur, après avoir rappelé les travaux récents sur les origines de la philosophie de Spinoza, en particulier ceux de Joël (de Breslau) et la découverte en 1862 du *Tractatus brevis de Deo, homine ejusque felicitate* qui jette un grand jour sur l'origine de sa philosophie [1], fait remarquer tout d'abord que le *Tractatus brevis* est beaucoup plus près de Descartes que ne l'est l'*Ethique* : ce qui est un premier argument contre la thèse de Joël sur les influences juives. L'article est consacré à étudier en grand détail et à combattre la théorie soutenue par le docteur de Breslau. L'auteur nie que Spinoza doive beaucoup à la *Kabbale* comme l'a prétendu Wachter. Il ne doit pas davantage à la *Porta cœlorum* d'Abraham de Herrera. Quant aux rapports avec Maimonide, Gersonide et Chasdaï Creskas leur critique, ils sont superficiels. A la vérité, Spinoza a l'antipathie de l'aristotélisme, comme Creskas; mais ce n'est pas une raison pour dire que celui-ci a poussé Spinoza « à créer un nouveau système qui diffère *toto cœlo* du cartésianisme ». L'auteur examine plusieurs points; nous n'en citerons qu'un. « Le but principal de l'homme, dit Creskas, c'est l'amour de Dieu sans préoccupation de ce qui est en dehors de cet amour. » Joël identifie cette doctrine avec le point culminant de la philosophie de Spinoza, l'amour intellectuel de Dieu. Mais les deux thèses sont différentes. Pour l'un, l'amour est cons-

1. Sur ce traité traduit en français par M. Janet, voir la *Revue philosophique* du 1er janvier 1879, p. 67.

titué par la connaissance. Pour l'autre, la connaissance n'est qu'un moyen d'arriver à l'amour.

En somme, les penseurs juifs du moyen âge diffèrent de Spinoza quant à la nature du problème posé et des solutions offertes. Ils avaient une philosophie de réconciliation guidée par un esprit de compromis : la sienne est libre de toute entrave. Spinoza a été beaucoup plus en opposition avec la synagogue et le péripatétisme des rabbins que Descartes avec l'Eglise et le christianisme scholastique.

Notes et discussions contenues dans les derniers numéros : Hughlings Jackson : les affections morbides du langage (*J. Sully*). Kant : réfutation de l'idéalisme (*H. Sidgwick*) avec réplique de *Caird*. Ward : sur le libre arbitre (*Bain*). Les fonctions du cerveau d'après Goltz (*Robertson*). Rapports de la punition à la tentation (*Mailand*). Achille et la tortue, dialogue par *Shadworth Hodgson*. Quatre nouveaux termes philosophiques (*Cyples*). La méthode morale de l'évolution (*Means*). La raison des brutes (*Le Marchant Bishop*). Le développement mental des enfants d'après Preyer, par *J. Sully*. Le nouveau-né est, suivant l'expression de Vogt, « un être spinal ». Le premier sens qui paraisse capable de faire des distinctions est le goût. Tous les nouveaux-nés sont sourds ; la vision est très faible, etc.

Parmi les « Critical notices », citons un article très élogieux de M. POLLOCK sur la *Morale anglaise contemporaine* de notre collaborateur M. Guyau.

THE JOURNAL OF SPECULATIVE PHILOSOPHY.

April 1880.

La plus grande partie de ce numéro est composée de traductions : SCHELLING, *Sur les sciences naturelles*. KANT, *Anthropologie*. HERMANN GRIMM, *Raphaël et Michel-Ange*. ROSENKRANZ, *La science de l'éducation*.

Il contient en outre les articles suivants :

La psychologie des rêves, par Julia GULLIVER, travail qui ne contient rien d'original ni aucune vue neuve sur la question. L'auteur paraît bien au courant de la plupart des publications qui ont eu lieu sur ce sujet, sauf les plus récentes. On y trouve cités souvent Maury, Maine de Biran, Lemoine (avec sa malencontreuse division du sujet en « faculté »), Macnish, Hammond, etc.

THERON GRAY. *Lois de la création : science dernière*. Article vague et mystique, comme tous ceux qui sont dus à cet auteur. Rien à en tirer.

W.-T. HARRIS. *Psychologie de l'éducation* : esquisse d'un système. Ce travail, n'étant lui-même qu'un résumé rapide, ne peut être analysé.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

Ch. Letourneau. *La Sociologie d'après l'ethnographie.* In-12°. Paris. Reinwald. (*Bibliothèque des sciences contemporaines.*)

E. Le Marcis. *Essai de théorie plastique.* In-8°. Paris.

W. James. *The Feeling of effort.* In-4°. Boston. (Society of naturle History.)

Dr J.-S. Bloch. *Quellen und Parallelen zu Lessing's « Nathan ».* In-12. Wien, Gottlieb.

H. Siebeck. *Geschichte der Psychologie.* 1er Theil : 1e Abtheilung. *Die Psychologie vor Aristoteles.* Gotha, Perthes. In-8°.

T. Mamiani. *La Filosofia della realità.* In-8°. Roma. (Estratto dalla « Filosofia delle scuole Italiane ».)

D. Pallaveri. *Prelezione a un Corso di storia della Filosofia.* In-8°. Treviso, Zopelli.

Enrico Ferri. *Dei sostitutivi penali.* Torino. In-8°. Roux e Favale.

P. Siciliani. *Dei massimi problemi nella pedagogia moderna.* In-8° (brochure). Roma, Civelli.

Varona (Enrique Jose). *La Evolucion psicologica.* In-8°. 1879. — *La metaphisica en la Universidad de la Habana.* In-8°, 1880. Habana. Soler y Ca.

Th. Braga. *Historia do Romantismo em Portugal.* 2 vol. in-12. Lisboa, Libraria internacional.

La statue de Spinoza doit être inaugurée à La Haye au mois de septembre prochain.

L'*Academy* annonce qu'il se forme à Londres une Société philosophique sous le titre de *Société aristotélicienne.* Elle se propose, après une courte étude des principaux philosophes anciens et modernes, de s'attacher surtout aux problèmes et aux œuvres de la philosophie contemporaine. Elle a pour président M. Shadworth-Hodgson.

Sous ce titre : *Die Schopenhauer Literatur : Versuch einer chronolog. Uebersicht derselben* (Leipzig, Brockhaus, 123 p.), M. Ferdinand Laban vient de publier une liste complète de tous les ouvrages et de tous les articles relatifs à Schopenhauer et à ses disciples : Frauenstädt, Hartmann, Bahnsen, Volkelt, etc.

Le Propriétaire-gérant,
Germer Baillière.

Coulommiers. — Typographie Paul Brodard.

LA THÉORIE DU COMIQUE

DANS L'ESTHÉTIQUE ALLEMANDE

La théorie du *comique*, comme celle du *laid* [1], n'est parvenue que fort tard à trouver sa place dans la science du beau et en particulier dans l'esthétique allemande. On a été longtemps sans soupçonner même son importance. Mais, une fois posé, le problème a dû attirer l'attention des esthéticiens de toutes les écoles. Chacun d'eux l'a étudié selon son esprit et l'a résolu à sa manière. Peu à peu, à mesure que la science s'est développée et organisée, il a pris des proportions de plus en plus vastes ; ses rapports avec les autres problèmes se sont dévoilés; ses différentes faces se sont distinguées et tour à tour ont été mises en lumière. Si les solutions diverses qui lui ont été données sont loin d'être à l'abri des objections et ne sauraient être considérées comme définitives, on ne peut nier qu'elles ne constituent un progrès véritable. C'est pour rendre ce progrès visible que nous entreprenons cette étude. Sans nous livrer à une appréciation critique que ne comporte pas cet article, nous voudrions retracer l'histoire de cette question dans ses phases principales au sein des diverses écoles allemandes.

Notre but est de prouver, par un exemple, que cette science, dont beaucoup de bons esprits nient encore l'existence et contestent la possibilité, l'esthétique ou la philosophie de l'art, est plus avancée qu'on ne le croit, et qu'elle a suivi la même loi de développement que les autres parties de la philosophie. Si, en effet, il était historiquement démontré que, sur un problème aussi complexe et aussi délicat, elle n'est pas restée stationnaire, si ce n'est pas en vain qu'elle l'a soulevé et agité, si elle est arrivée à des résultats d'un haut intérêt, d'une certitude en plusieurs points irrécusable, plus contestables dans d'autres, mais suffisants pour en faire espérer et

1. Voy. l'article *Esthétique du Laid*, dans la Revue de Septembre 1877.

présager de meilleurs, il faudrait bien se rendre à cette preuve, la meilleure de toutes, en ce genre, celle de Diogène, par le mouvement.

I

Pendant la première période de l'esthétique allemande, de *Baumgarten* à *Kant*, il ne faut pas s'attendre à rien trouver d'approfondi et de développé sur cette question, jusque-là presque entièrement abandonnée aux littérateurs ou aux historiens de la poésie et sur laquelle les philosophes, depuis Platon et Aristote, avaient à peine articulé quelques mots dans leurs écrits. Les auteurs des divers traités d'esthétique eux-mêmes s'en occupent peu; ils ne le font que parce qu'ils s'y voient forcés, pour remplir une lacune, mais sans en soupçonner l'importance, uniquement parce qu'ils la rencontrent à chaque instant, soit dans la théorie des arts, soit dans l'histoire littéraire. Une petite part cependant lui est faite dans leurs analyses; des définitions sont émises, que suivent quelques descriptions; mais nulle part ne s'engage une discussion sérieuse ni sur la nature du *ridicule* et du *comique* ni sur le phénomène propre à l'homme qui en est l'effet, le *rire*, ni sur les formes si nombreuses et si variées qu'affectent le comique et le ridicule dans la vie réelle et dans l'art. Les solutions, presque toutes, ne sont que des variantes de la définition d'Aristote à laquelle s'ajoutent des accessoires vaguement entrevus; aucun lien avec l'idée principale ne fait ressembler cet ensemble à une vraie théorie. Et cependant une science nouvelle est née qui appelle des recherches sérieuses, approfondies, sur ces questions comme sur les autres. Mais, à peine détachée des autres sciences, elle est toute préoccupée du soin de marquer ses limites, en particulier celles qui la séparent de la morale et de la logique, de distinguer le beau du bien et du vrai, d'analyser et de caractériser les faits sensibles et intellectuels qui y correspondent.

Baumgarten, le fondateur de cette science, ne songe pas qu'il y ait à côté du beau et du laid une autre forme de la pensée et du sentiment qu'il rangerait aussi sans doute parmi les « sentiments confus », le comique, mais qui mériterait bien aussi d'être étudiée, discutée et appréciée. Il la passe sous silence. Ses successeurs *Meier*, *Eberhard*, *Mendelsohn*, *Sulzer*, il est vrai, ne commettent pas le même oubli. Eux ne croient pas pouvoir se dispenser de donner à ce sujet une certaine place dans leurs écrits. Chez eux, la théorie des beaux-

arts ou des belles sciences (*schönen Wissenschaften*), comme ils les appellent, contient des articles et des chapitres entiers où le ridicule et le comique, leurs différents genres ou espèces sont décrits avec soin, analysés avec finesse et sagacité. On y trouve beaucoup d'observations justes, de réflexions sensées. La partie empirique conserve ainsi son mérite indépendamment de la théorie; mais celle-ci est à peu près nulle. Là où quelques vues neuves et originales apparaissent, elles restent stériles, faute d'être approfondies et soumises à la critique. On voit partout se reproduire la définition du *contraste*, adoptée par l'école entière de Wolf, comme donnant la clef du risible ou du comique. « Le risible, dit Mendelsohn, est un contraste de perfections et d'imperfections. » Eberhard va plus loin : « le risible est ce en quoi nous apercevons un désaccord (*Missgestalt*) surprenant entre des qualités, d'où naît une imperfection non importante. » La *surprise* qui s'ajoute au contraste marque ici un pas de plus vers la solution d'une question complexe. L'auteur s'avance encore plus quand il dit que le risible est une « absurdité visible (*Ungereimtheit*). Le risible est dans les actions, la forme visible, extérieure, sous laquelle apparaît l'absurde lorsqu'elle n'a aucune suite importante ou douloureuse. » (*Handbuch der Æsthetik*, IV, 228.)

Tout cela sans doute ne manque pas de justesse; de nouveaux éléments sont entrevus qui viennent s'ajouter à la théorie du contraste et à l'ancienne définition d'Aristote. La science s'en accroît peu à peu ; mais ils restent à l'état de pures assertions isolées, sans se grouper ni se combiner; il en sera ainsi jusqu'à ce qu'une vraie théorie s'en empare et leur marque sa place et sa fonction dans l'ensemble organique qui doit les réunir en vertu du principe qui seul peut les expliquer.

Meiners ne se borne pas à recueillir ces résultats; il essaye une formule plus hardie. Il exige que l'union ou le rapprochement que produit le *contraste* « soit au plus haut degré *absurde* ou *contradictoire* ». Tout cela peut être vrai, mais reste à l'état d'hypothèse. Où est la preuve tirée de l'observation ou du raisonnement qui justifie ces assertions?

Un progrès plus notable se fait remarquer dans *Lessing*, quoiqu'on ne puisse pas dire que chez lui une théorie nouvelle se produise. Fidèle à son culte pour Aristote et sans s'écarter de ses devanciers, il reproduit la définition du contraste, qui alors était un lieu commun. Mais ce qui est chez lui original, ce qui constitue dans la science une acquisition nouvelle et un acheminement vers une théorie supérieure, c'est le rapprochement qu'il établit entre le *risible* et le *laid*. Lessing, on l'a vu (*Esthétique du laid*), admet la *laideur* dans l'art,

non comme but, il est vrai, mais comme ingrédient nécessaire, ou comme moyen propre à produire des sensations mixtes, faute de sensations agréables. Ces sensations mixtes sont le *terrible* et le *risible*.

Comment s'explique le *risible?* « Par le contraste, comme l'a dit Mendelsohn, entre des imperfections et des perfections. »

« Homère a fait Thersite laid pour le rendre ridicule ; la laideur seule n'aurait pas suffi ; elle n'est qu'une imperfection et il faut, pour produire le ridicule, un contraste de perfections et d'imperfections. Le contraste ne doit pas être trop tranchant ; pour parler le langage des peintres, les couleurs doivent être opposées, mais de manière à pouvoir se fondre ou se mêler. On a beau prêter à Esope la laideur de Thersite, Esope ne devient pas ridicule, et cela parce qu'il conserve sa sagesse et sa probité.

« Mais, si la laideur ne suffit pas pour rendre Thersite ridicule, elle est cependant une des causes nécessaires de cet effet ; il faut pour le produire et la laideur de Thersite et l'accord de la laideur avec son caractère, en même temps le contraste de l'un et de l'autre avec l'opinion qu'il a de lui-même, le résultat de ses discours perfides, qui n'est humiliant que pour lui seul, sans avoir d'ailleurs aucune suite funeste. » (*Laocoon*, XXIII.)

Dans cette explication un peu confuse et dont il est facile de démontrer l'insuffisance, on aperçoit au moins le besoin senti de l'analyse et l'effort d'un esprit original qui entrevoit les divers côtés d'un problème complexe où il entre à la fois plusieurs éléments. Ce qui est nouveau et clairement aperçu, c'est la présence et la nécessité du laid, qui doit jouer un rôle important dans les théories subséquentes, comme on le verra plus loin dans le cours de cet exposé historique. Nous devons noter aussi et enregistrer d'autres éléments, en particulier l'*absurde*, que nous retrouverons également dans la seconde période. Sulzer, qui ne l'a pas trouvé, a le mérite, selon nous, d'en avoir fait ressortir l'importance. On doit lui savoir gré aussi d'avoir donné une place plus grande au comique dans sa *théorie des beaux arts*, d'en avoir décrit plusieurs des formes principales avec une grande justesse. Sa théorie du rire est déjà très remarquable, et nous en citerons quelques mots.

« Les choses sur lesquelles nous rions, dit-il, ont toujours quelque chose d'absurde ou d'impossible. L'état extraordinaire de l'âme (*seltsame Gemuth*) que le rire occasionne naît de l'incertitude de notre jugement qui fait que deux choses contradictoires (*zwei widersprechende Dinge*) paraissent également vraies. Dans le moment où nous voulons juger qu'une chose est telle, nous sentons le

contraire; pendant que nous formons un jugement, celui-ci se détruit. On rit d'un jeu d'escamoteurs, parce qu'on ne sait pas si ce qu'on voit est réel ou imaginaire. On rit quand un sot fait le sage, un jeune le vieux, un lièvre timide le brave, etc. » (*Allgem. Theorie der schönen Kunste.*)

En somme, rien de profond ni de bien original dans cette première période sur la question qui nous occupe. La théorie surtout est très faible, si l'on peut appeler théorie une définition suivie de quelques analyses et d'applications aux diverses branches de l'art et de la poésie qu'aucun lien manifeste ne rattache à leur principe. Toutefois, outre que la science s'enrichit de matériaux qui plus tard serviront à construire un édifice plus solide, un œil attentif et non prévenu ne peut méconnaître un progrès réel dans la marche du problème. Ce progrès consiste : 1° dans l'attention de plus en plus grande, donnée à un sujet si longtemps oublié ou négligé; 2° dans la manière dont il est envisagé par les esthéticiens ; 3° dans les solutions successivement ou simultanément essayées. Celles-ci, par les ingrédients qui s'introduisent dans la définition, révèlent un travail d'analyse et indiquent la voie vers des solutions meilleures.

II

On sait quelle vigoureuse impulsion l'auteur de la *Critique du jugement* a imprimée à la science du beau, comme à toutes les parties de la philosophie. Quelle place obtient, dans l'esthétique de Kant, le problème du risible ou du comique? Comment est-il résolu? Quelle valeur doit-on attribuer à sa solution? En quoi a-t-elle pu à son tour féconder et enrichir cette petite portion du champ de la pensée sur laquelle nos regards sont fixés et qui se trouve enfermée dans un plus vaste domaine ?

Il faut le dire, on est d'abord tout étonné du peu d'importance que Kant semble attacher à cette question. Elle se trouve comme perdue dans une *Remarque* de l'*Analytique du sublime* et vient à propos d'une comparaison de la valeur esthétique des beaux-arts. Ce qui paraît plus singulier encore et ce qui prouve encore mieux combien l'auteur de la *Critique du jugement* est loin de lui accorder l'importance qu'elle a eue depuis, c'est le parallèle qu'il établit entre la musique comme art de pur agrément et la représen-

tation des objets comiques. Quoi qu'il en soit, la question, ainsi accidentellement soulevée et épisodiquement traitée, n'en reçoit pas moins une solution remarquable, qui, par son originalité et sa nouveauté, contraste avec la banalité superficielle des définitions et des explications précédentes.

On ne connaît guère de cette théorie que la définition que Kant donne du risible : « l'attente réduite à rien ». Pour comprendre sa pensée et l'apprécier comme elle le mérite, il faut la rétablir dans son intégrité ; il faut surtout envisager les faces différentes du problème telles qu'il les a lui-même étudiées. Le côté physiologique et le côté psychologique sont pour la première fois saisis dans leur rapport et leur réciprocité : ce qui constitue un progrès incontestable si l'on vient à comparer Kant à ses devanciers.

Kant, comme on l'a remarqué (Schasler, *Gesch.*, 556), semble ne voir d'abord qu'une question d'hygiène dans la manière dont le comique, ainsi que la musique, agit sur l'âme par l'intermédiaire des organes du corps : « Tous deux entretiennent, par l'excitation ou l'animation purement corporelle, le sentiment de la santé, quoique cette excitation soit provoquée par les idées de l'esprit. Ce jeu de l'esprit, communiqué au corps, constitue cette jouissance réputée si délicate et si spirituelle. »

Cette jouissance qu'est-elle ? Ce qui la produit, dit Kant, ce n'est pas le jugement de l'harmonie dans des sons, ou des saillies, jugement qui, par la beauté qu'on y découvre, ne sert ici que comme véhicule nécessaire, c'est le développement favorable de la vie du corps, l'affection qui remue les entrailles et le diaphragme, d'un seul mot, le sentiment de la santé (qu'on ne sent pas sans une pareille excitation). Voilà ce qui constitue la jouissance : de sorte qu'on peut aller au corps par l'âme et faire de l'âme le médecin du corps. » (*Ibid.*)

On a dit (Schasler, *ibid.*) que cette théorie était celle d'un hypocondriaque. Si on ne la voit que par ce côté, cela est possible ; mais Kant ne s'arrête pas là ; il aborde aussi le côté psychologique, celui des actes ou des opérations de l'esprit qui seuls expliquent le phénomène et la jouissance qui y est attachée. C'est là qu'il se montre original, et nous devons le citer :

« Dans la plaisanterie qui, comme la musique, mérite plutôt d'être rangée parmi les arts agréables que parmi les beaux-arts, le jeu débute par des pensées qui toutes occupent aussi le corps, en tant qu'elles sont exprimées d'une manière sensible. Et comme l'entendement s'arrête tout à coup dans cette exhibition, où il ne trouve pas ce qu'il attendait, nous sentons l'effet de cette interruption qui se

manifeste par l'oscillation des organes, en renouvelle ainsi l'équilibre et a sur la santé une influence favorable.

C'est ici que s'offre la définition devenue célèbre :

« Dans tout ce qui est capable d'exciter de vifs éclats de rire, il doit y avoir quelque chose d'absurde (en quoi l'entendement lui-même ne peut trouver de satisfaction). *Le rire est une affection qu'on éprouve quand une grande attente se trouve tout à coup anéantie.* Ce changement, qui n'a certainement rien de réjouissant pour l'entendement, nous réjouit cependant beaucoup indirectement pendant un moment. La cause doit être dans l'influence de la représentation sur le corps et dans la réaction du corps sur l'esprit, non que la représentation soit objectivement un objet de contentement (car comment une attente trompée peut-elle causer une jouissance?) ; mais c'est que, en tant que simple jeu des représentations, elle produit un équilibre des forces vitales. » (*Ibid.*)

Mais, si l'équilibre est dans le corps, c'est qu'il est d'abord dans l'esprit. Comment s'opère le phénomène mental? Kant ne l'explique pas ; il se borne à des exemples.

Une grande attente tout à coup réduite à rien, c'est une méprise, une illusion. Comment cette illusion nous plaît-elle? D'où vient cette secousse agréable qui produit la gaieté et qui excite le rire? L'explication est insuffisante. Kant ajoute qu'il faut que notre propre méprise soit indifférente. L'observation est juste, mais ne résout pas la difficulté. C'est, dit-il, comme une balle avec laquelle nous jouons quelque temps, tandis que nous croyons la saisir et la relever.

La comparaison est juste, mais ce n'est qu'une comparaison.

Quoi qu'il en soit de l'insuffisance de ces explications, on n'en peut contester la supériorité sur ce qui précède. L'analyse est imparfaite; mais c'en est une ; le problème est scruté dans sa nature intime et complexe. Il y a plus : la solution proposée, outre qu'elle provoque l'examen, est loin d'être fausse et contient une grande partie de vérité.

« Il faut remarquer, ajoute Kant, que, dans ces sortes de cas, la plaisanterie doit toujours contenir quelque chose qui puisse faire un instant illusion. C'est pourquoi, quand l'illusion est dissipée, l'esprit revient en arrière pour l'éprouver de nouveau, et ainsi, par l'effet d'une *tension* et d'un *relâchement* qui se succèdent, il est porté et balancé pour ainsi dire d'un point à un autre. Et, comme la cause qui en quelque sorte tendait la corde vient à se retirer tout à coup, il en résulte un mouvement de l'esprit et un mouvement correspondant du corps correspondant au premier qui se prolongent in-

volontairement et tout en nous fatiguant nous égayent. » (*Ibid.*)

Il est inutile de suivre plus loin cette analyse, dont il est facile de faire ressortir les défauts (J. Paul), dont on a aussi peut-être exagéré les mérites (Lotze). Ce qui est certain, c'est qu'elle dépasse de beaucoup ce qu'on a pu trouver dans les théories antérieures. Le problème au moins est envisagé, comme on l'a dit, dans sa nature complexe. Le côté physiologique sans doute a trop absorbé l'attention du philosophe ; la partie psychologique reste trop dans l'ombre; mais les deux termes sont rattachés l'un à l'autre et saisis dans leur unité. On ne peut nier la sagacité avec laquelle sont saisis et décrits tous ces faits, qui se succèdent si rapidement : l'attente inopinément excitée et tout à coup réduite à rien, la tension de l'esprit, cette secousse et ce relâchement subit, ce jeu des facultés de l'esprit répondant au jeu et à l'équilibre des organes, la gaieté et le plaisir qui en résultent, ce sont autant de faces de la question qui sont mises en saillie ou en relief. Si elles ne reçoivent pas une pleine lumière, elles appellent l'attention et doivent être le point de départ de nouvelles recherches. Un problème aussi compliqué ne peut être résolu en un jour. C'est déjà un grand pas de fait dans une science que de montrer les aspects divers jusqu'ici oubliés ou inaperçus. Tel est le service principal que Kant, selon nous, a rendu à la science esthétique en ce qui concerne le problème limité dont nous étudions le développement historique.

Il y aurait à remarquer encore dans cette partie de la critique de Kant, beaucoup trop laconique sans doute, quelques réflexions d'un sens profond qui rappellent à côté du penseur le moraliste. Nous nous bornons à la suivante :

« Voltaire disait que le Ciel nous avait donné deux choses en compensation de toutes les misères de la vie, l'espérance et le sommeil; il aurait pu ajouter le *rire*, si nous pouvions disposer aussi facilement des moyens propres à l'exciter chez les hommes sensés et si le véritable talent comique n'était pas aussi rare. »

Quant au comique proprement dit, au rôle qu'il joue dans la théorie des arts, c'est la partie la plus faible chez Kant. On sait combien, malgré quelques vues qui ne manquent ni de profondeur ni de justesse, toute cette partie de l'esthétique kantienne est superficielle et laisse à désirer.

Nous n'avons rien à demander aux disciples de Kant et aux esthéticiens de son école sur le sujet qui nous occupe ; *Schiller* le grand poète et aussi le véritable esthéticien, qui relève de Kant et en même temps le dépasse, n'a envisagé la question (Poésie naïve et sentimentale) que dans son application aux formes de la poésie. Dans le

parallèle qu'il établit entre la tragédie et la comédie, il donne à cette dernière la préférence au point de vue de la valeur esthétique et des difficultés que doit vaincre le poète comique. Il ne songe pas à traiter la question dans sa généralité. Les auteurs de traités d'esthétique, comme *Heydenrick*, *Bouterweck*, etc., n'offrent rien qui mérite d'être signalé et puisse nous intéresser, sauf des observations de détail où l'on trouve le reflet des théories contemporaines.

III

La théorie du comique, qu'on a vue reléguée jusqu'ici dans l'un des compartiments les plus obscurs et les plus étroits de la science du beau, cette théorie qui a si peu occupé l'attention des penseurs et des esthéticiens philosophes, va tout à coup entrer dans une phase nouvelle, prendre des proportions et une importance que sa destinée antérieure était loin de faire prévoir. Comment s'est opérée cette transformation? Par quel coup de baguette magique a pu s'accomplir cette subite métamorphose? Ce changement est dû à une double cause : 1° à l'influence d'un système philosophique qui semble n'avoir aucun rapport direct avec elle, mais dont elle est, dans la région de l'art, le corollaire inévitable; 2° à la révolution qui s'est opérée dans le monde artistique et littéraire et qui n'est autre que l'avènement du *romantisme*.

La question que nous étudions se trouve en effet mêlée aux débats suscités par cette école et par ce système. Nous en dirons quelques mots avant de poursuivre notre marche et de nous livrer à un nouvel examen.

1° Nous ne nous arrêterons pas à établir la filiation qui existe entre ce qui a été appelé le système de l'*ironie dans l'art* et la philosophie de *Fichte*, dont le caractère est le subjectivisme absolu. Hégel l'a démontrée d'une manière supérieure dans son *Esthétique* (Introd.). La négation du monde réel, le triomphe absolu du moi qui se joue de ses propres créations, qui règne en maître sur les ruines de l'univers physique et moral, amenait naturellement dans l'art cette forme du beau qui est l'*ironie divine* et que nous allons voir se définir sous le nom d'humour et de génie humoristique. 2° D'autre part, on sait que le romantisme a non seulement réhabilité le laid sous toutes ses formes, le hideux, l'ignoble, l'horrible, etc., mais qu'il donne aussi une place non moins grande au comique, depuis le

simple risible et le ridicule jusqu'aux degrés les plus intenses du bizarre, du grotesque, du fantastique, de l'absurde, etc. Lui aussi préconise cette forme supérieure de l'*humour* et l'*ironie* humoristique.

Les représentants principaux de ces deux directions qui convergent et se réunissent dans l'*esthétique* allemande sont : *Jean-Paul Richter*, les deux *Schlegel*, *Novalis*, *L. Tieck* parmi les littérateurs, *Fr. Solger* parmi les philosophes.

Avant d'esquisser la théorie nouvelle du comique qui est sortie de ce double mouvement, qu'on nous permette une réflexion qui n'est pas hors de propos dans les circonstances présentes.

On a beaucoup médit, dans ces derniers temps, de la métaphysique. On affecte surtout de parler avec dédain des systèmes qui ont suivi la réforme kantienne. Ces gigantesques constructions *à priori* où trouvent leur place tous les vastes problèmes que se pose la raison, mais qui n'ont su en résoudre aucun n'ont eu, dit-on, qu'une existence éphémère. Soit. Nous n'avons pas à les réhabiliter ; seulement nous faisons remarquer, au sujet de la question restreinte qui nous occupe, qu'elle leur est redevable non de son existence, sans doute, puisqu'elle avait déjà été dès longtemps traitée, mais de l'essor qu'elle a pris grâce à leur influence, de l'importance qui désormais lui sera reconnue, et de la place à la fois étendue et élevée qui lui sera accordée par les esthéticiens de toutes les écoles.

C'est, pour le dire en passant, que la métaphysique, fût-elle une science vaine, a cet avantage, selon l'expression de Bacon et de Descartes, de remuer le sol de la science et de le féconder, de creuser au pied de l'arbre, de lui faire pousser des branches nouvelles et porter des fruits que les recherches empiriques sont incapables de donner.

Cela dit, reprenons le fil de notre exposition.

Jean-Paul, l'écrivain humoriste, est aussi le vrai théoricien de l'humour. Son *Esthétique* (*Vorschule der Æsthetik*) ne traite, à vrai dire, que cette question. C'est le centre auquel tout se rapporte ou se subordonne. Les défauts du livre, son absence de méthode, son mode d'exposition et son style humoristique, les saillies bizarres dont il est semé, ne doivent pas en faire méconnaître le mérite sérieux et la haute valeur esthétique. Il fait date dans cette histoire, et il est resté classique, du moins en ce qui concerne le sujet particulier dont il s'agit. Celui-ci est traité avec une ampleur d'analyse et une richesse de détails que rien avant ni depuis n'a égalées. Toutes les théories postérieures y ont puisé et en ont reproduit la pensée principale. Il est rempli de pensées profondes, d'observations fines et judicieuses qui, malgré beaucoup d'excentricités, en font un véritable trésor.

Nous ne pouvons nous dispenser d'exposer avec quelque étendue ce qui principalement nous intéresse. La théorie qui en fait le fond roule sur deux points essentiels : 1° le *risible* ou le *comique* ; 2° l'*humour* ou le genre humoristique.

I. Voyons d'abord comment Jean-Paul définit le *risible* ou le *ridicule* et comment il explique le phénomènes qu'il provoque chez l'homme : le *rire*.

L'opposé du *ridicule*, c'est le sublime. Le sublime, c'est l'infiniment grand ; le *ridicule* est donc l'infiniment petit ; mais en quoi consiste cette petitesse idéale ? Selon Kant, le sublime, c'est l'infini qui dépasse la portée des sens et de l'imagination. Comment l'infini peut-il se manifester dans un objet sensible quand celui-ci est trop petit pour que les sens et l'imagination puissent se le figurer ? Il y a là une objection que l'auteur vainement cherche à résoudre. Quoi qu'il en soit, le principe est celui-ci : à l'infiniment grand qui éveille l'admiration doit s'opposer l'infiniment petit qui détermine le sentiment contraire.

Mais il faut distinguer plusieurs genres de petitesse. Ainsi, dans le monde moral, rien n'est petit, la moralité produit l'estime et son contraire le mépris, ou l'amour et la haine. Or le risible n'est ni assez bon ni assez mauvais pour être objet d'amour ou de haine ; il ne lui reste donc de sphère d'action que celle de l'entendement. Son domaine est celui de la déraison ou de l'*absurde*. Mais, de plus, si l'on veut qu'il excite un sentiment, il faut qu'il devienne sensible, qu'il soit contemplé dans une action ou une situation. Or cela n'est possible qu'autant que l'action, comme moyen faux, trahit une contradiction, ou que la situation, comme miroir, exprime et fait éclater le mensonge ou l'*absurdité*.

Ainsi le *risible*, c'est l'*absurde rendu sensible* ou, comme on dit, qui saute aux yeux, parce qu'il manifeste une contradiction.

Telle est la définition de Jean-Paul ; mais ce n'est pas toute sa théorie. Une simple erreur et la déraison ne sont pas risibles par elles-mêmes. Une erreur en soi n'est pas plus ridicule que l'ignorance ; mais l'erreur doit se manifester par une tendance ou par une action. Un homme en bonne santé qui se croit malade nous paraît comique par les précautions sérieuses qu'il prend contre sa maladie imaginaire. Il faut que les actes et la situation soient rendus sensibles pour que la contradiction aille jusqu'à l'effet comique ; mais nous n'avons toujours là qu'une erreur finie exprimée sensiblement ; et cela n'est pas encore la *déraison infinie* ou l'*absurdité de la sottise*.

En outre, comme dans un cas donné, un homme ne peut agir que selon sa manière de voir, son erreur n'offre rien de comique tant

qu'elle n'est que la sienne. Que Sancho reste toute une nuit suspendu sur un fossé croyant être sur un abîme béant, son anxiété, dans cette supposition, est très raisonnable ; il serait insensé s'il s'exposait à se rompre le cou. Pourquoi cependant rions-nous ? Là est le nœud de la question, dit Jean-Paul : c'est que notre pensée se mêle à la sienne. Nous prêtons à sa conduite notre propre manière de voir, et nous engendrons par cette contradiction une *sottise* infinie. Notre imagination, qui ici, comme dans le sublime, établit le lien entre l'idée et sa manifestation extérieure, entre la réalité et l'apparence , n'est capable de cette substitution que parce que l'erreur est rendue visible à nos yeux. Le fait de nous tromper nous-mêmes, par lequel nous substituons à la conduite d'autrui notre propre jugement opposé au sien, rend précisément la chose absurde, et c'est de cette absurdité que nous rions ; de sorte que le *comique* comme le *sublime* ne réside qu'en nous, et non dans l'objet lui-même.

Nous avons présenté la théorie du *risible* de Jean-Paul dégagée des détails qui l'offusquent et la rendent difficile à saisir. Il suffit de l'avoir exposée pour en faire remarquer l'originalité et la supériorité sur les précédentes. Un autre progrès d'ailleurs à noter, c'est qu'elle est discutée, entourée d'une analyse sérieuse, qui contraste avec le ton laconique et dogmatique des autres esthéticiens.

Jean-Paul essaye ensuite d'expliquer le *plaisir* que nous fait éprouver la vue du risible. Son explication, qui paraîtra subtile et n'est pas à l'abri des objections, est au moins ingénieuse, très supérieure à celle de Kant, sur laquelle elle s'appuie. Elle est précédée d'une critique et de réflexions dont la justesse et la sagacité ne peuvent échapper à personne et qui jettent une vive lumière sur le fait intellectuel d'une délicatesse et d'une fugitivité telles qu'il semble déjouer tous les efforts de l'analyse.

Il est un fait évident, dit Jean-Paul : c'est que le *rire* détend les ressorts de l'âme et aussi ceux du corps. Ce singulier phénomène s'accomplit dans l'homme seul, à tel point que quelques philosophes ont fait du rire le caractère distinctif de notre espèce. Quel est-il ? D'où vient le plaisir qui l'accompagne ?

Selon Jean-Paul , aucune des définitions antérieures ne peut en rendre compte. Comment la sottise inoffensive d'Aristote, la réduction de l'attente à rien de Kant, le spectacle de la misère humaine peuvent-ils exciter notre hilarité ? L'homme ne doit-il pas plutôt s'affliger des misères de ses semblables. Et cependant il éprouve une joie subite à la vue du ridicule. Il y a plus : ce jeu de son esprit suffit pour ébranler toute la machine, au point quelquefois de

causer la mort, comme pour cet auteur (Philémon) qui, à cent ans, mourut d'un accès de rire en voyant un âne manger un panier de figues. Le comique de l'art peut produire une sorte de chatouillement tel qu'il se convertit en douleur , ce que Platon a déjà remarqué (*Philèbe*). Notez que ce fait est tout moral, l'impulsion vient de l'esprit. La partie extérieure ou physique lui emprunte son caractère ; autrement le rire perd sa signification, et alors il se retrouve aussi bien dans la souffrance, dans la colère et le désespoir ; il naît même dans l'excitation de l'esprit , comme le rire hystérique, celui du chatouillement, de même qu'il y a les larmes de la joie. Ainsi, expliquer le plaisir que fait éprouver le comique par quelque cause matérielle est aussi absurde que d'expliquer les douces larmes que fait verser l'élégie par le besoin d'évacuation du sac lacrymal. De toutes les causes morales assignées au plaisir du comique, la plus déraisonnable est celle de Hobbes, qui le fait dériver de l'orgueil. D'abord le sentiment de l'orgueil est par lui-même sérieux. Dans le rire, on se sent plutôt au-dessous qu'au-dessus des autres. S'il en était ainsi, le rire naîtrait toutes les fois que notre amour-propre est agréablement chatouillé par cette comparaison avec les autres; il se produirait à la vue de toute erreur dans autrui, comme nous faisant sentir notre supériorité. Plus cette supériorité serait grande, plus l'erreur serait risible. Or, loin de là, nous souffrons souvent de l'humillation d'autrui . D'ailleurs le plaisir du vrai comique,comme tout sentiment vrai de joie,doit naître plutôt de la vue d'un bien que de celle du mal ou d'un défaut dans nos semblables.

Quelle est donc la véritable cause de la jouissance que nous éprouvons dans le rire et qui explique le côté sensible de ce singulier phénomène ?

Le plaisir du risible, qui, on l'a vu, réside en nous, dit Jean-Paul, naît d'un jeu de notre esprit provoqué par le concours simultané et l'entrecroisement de *trois séries de pensées* réunies dans une seule intuition : 1° une suite de pensées vraies qui se produit en *nous*, 2° une suite de pensées également vraies qui se produit dans *autrui*, 3° une suite de pensées illusoires intercalées par nous et attribuées à autrui. — Si nous comprenons bien, cela veut dire que, quand un objet provoque en nous le rire, l'objet risible, qui est toujours un être intelligent ou supposé tel, a une suite de pensées vraies ou conséquentes à sa situation, bien qu'il se trompe, comme dans l'exemple de Sancho. En second lieu, nous nous plaçons à son point de vue, et la même suite de pensées se produit en nous; mais en même temps l'absurdité devient si frappante qu'une troisième conception s'y mêle, qui détruit l'illusion.

Cette découverte subite détend notre esprit et provoque le rire.

Ce spectacle, qui force notre esprit d'errer de l'une à l'autre de ces trois séries de pensées contradictoires, met en jeu son activité, dont nous avons conscience. La contrainte qu'il éprouve au premier abord, par l'impossibilité d'opérer l'accord, fait place à un caprice plein de gaieté qui nous en révèle l'harmonie.

Il y a dans le rire, ajoute Jean-Paul, un certain charme d'indécision, une sorte de chatouillement intellectuel produit par ce passage et ce balancement entre des idées contraires.

Ajoutez que la vue du minimum de raison dans autrui et le sentiment de notre sagacité constituent une situation piquante et qui nous excite agréablement. Sous ce rapport, le comique se rapproche du chatouillement physique qui, comme quelque chose de mixte, oscille entre le plaisir et la douleur. Il faut en conclure que le rire reste éternellement attaché à l'imperfection de notre nature spirituelle.

Que l'on trouve cette explication subtile, on n'en reconnaîtra pas moins la supériorité sur toutes les explications précédentes.

Telle est la théorie de Jean-Paul sur le *risible* et le *rire*. Nous ne parlons pas des distinctions subtiles qu'il établit ensuite afin d'arriver à distinguer les différents genres de comique. Il y aurait, selon lui, trois éléments dans le comique : 1° le *contraste objectif*, 2° le *contraste subjectif*, 3° le *contraste sensible*, qui dans l'histoire de l'art doivent, par leur prépondérance, engendrer les formes successives du comique, *classique*, *romantique*, etc., etc. Nous avons à constater et à caractériser la forme de beaucoup la plus importante, celle dont Jean-Paul est le vrai théoricien et qui prime toutes les autres, la *forme humoristique*.

II. Qu'est-ce que l'*humour* et quels sont ses caractères ?

L'humour, répond Jean-Paul, est le *comique romantique*. Cette définition, qui en réalité n'en est pas une, a besoin d'être expliquée. Elle l'est par les caractères que lui assigne Jean-Paul et qui, selon lui, sont au nombre de quatre : 1° la *totalité humoristique*, 2° la *négativité* infinie ou la puissance d'*anéantissement* (*vernichtende*), 3° la *subjectivité* absolue, 4° la *figurabilité* (*Sinnlickeit*).

Nous sommes obligés d'insister sur chacun de ces caractères, qui en réalité contiennent toute cette théorie.

1° *Totalité humoristique*. — L'humour, qui est le *sublime renversé*, n'anéantit pas le fini en lui-même, mais le fini dans son contraste avec l'idée (l'infini). Pour l'humoriste, il n'existe pas de sottise particulière, mais une sottise universelle, un monde fou. La plaisanterie ordinaire relève telle ou telle sottise; l'humour rabaisse la gran-

deur elle-même. La parodie place la petitesse à côté de la grandeur; lui il élève le petit pour rabaisser le grand.

L'humour détruit l'un par l'autre, parce que devant l'infini tout est égal ou n'est que néant. L'humour se distingue de la *plaisanterie* ordinaire en ce qu'il est doux et tolérant à l'égard de toutes les sottises particulières. L'humoriste ne renie pas sa parenté avec l'humanité. Le plaisant ordinaire, qui s'attache à quelques traits isolés de la sottise, se renferme dans sa suffisance et la conscience de sa supériorité; mais lui, qui rit de tout, rit aussi de lui-même. L'ironie est froide; l'humour réchauffe l'âme par le sentiment de la sympathie qui est au fond de ses plus mordantes plaisanteries.

L'humoriste, plein de sensibilité, n'a aucun point de contact avec le froid *persifleur*, qui manque absolument de cœur et de sentiment.

2° Le second caractère est l'*idée anéantissante* (*vernichtende Idee*). L'humour *anéantit* tout ce qui est fini, pour ne laisser subsister que l'infini, en présence duquel le fini n'est rien, est un pur néant. C'est l'essence même de l'humour. Quand on compare le monde réel au monde idéal ou infini que conçoit la raison, la petitesse et la vanité du premier à la grandeur du second, alors naît ce rire particulier où se mêle à la fois la *tristesse* à la *joie*. Aussi, de même que la poésie grecque est sereine comparée à la poésie moderne, qui est sérieuse, de même l'humour est en partie sérieux comparé à la plaisanterie antique. Il marche chaussé de l'humble socque, mais souvent avec le masque tragique à la main. Tous les grands humoristes sont sérieux, et nous devons les meilleurs à un peuple mélancolique, les Anglais. Les anciens avaient un sentiment trop joyeux de l'existence pour connaître ce sérieux humoristique. Ce sérieux est dans l'humour; il est au fond de toutes les productions de l'art où se mêlent le tragique et le comique, deux termes opposés de la pensée qui s'appellent ici l'un l'autre, comme le risible et le pathétique, le sublime et le ridicule.

La puissance *destructive* de l'humour se révèle partout. Voilà pourquoi il se plaît dans les contradictions et les impossibilités de tout genre. Pour lui, les affections humaines, les passions, l'amour ont toujours un dénouement misérable qui fait éclater leur vanité. Le scepticisme fait de même, lui qui naît du spectacle des opinions humaines, de leur effrayante diversité et mobilité.

3° En opposition avec l'*objectivité* classique, l'humour est essentiellement *subjectif*. Cet infini auquel il aspire, devant lequel s'anéantit le fini, où est-il? En nous : en *moi* seul il habite et je le trouve. Le monde extérieur ne le contient pas. Aussi c'est en moi

surtout que le désaccord éclate. Mon être, ma personne se *dédouble*. Il y a en moi deux moi, l'un fini, l'autre infini, et l'un rit de l'autre.

Le moi donc joue le premier rôle chez tout humoriste ; il se prend lui-même pour objet ; il rit de sa propre folie. Mais ce rire n'est pas celui de l'égoïsme ou de la vanité ; aussi le spectateur ne peut le haïr. Un moi qui s'exécute ainsi lui-même n'a plus rien d'odieux ; ce dont il rit en se prenant pour objet, c'est l'universelle folie ; mais il faut savoir goûter ce qu'il y a d'élevé dans cette plaisanterie vraiment humoristique, car elle est bien différente de ce comique vulgaire qui ne s'élève pas au-dessus des intérêts matériels de la vie et qui n'en confesse les maux et les misères que pour s'en vanter ou s'en amuser.

4° L'humour, dans le poète et dans l'artiste, exige une grande richesse d'imagination sensible (*Sinnlichkeit*). Si déjà le comique en général demande une vive peinture des caractères et des situations, à plus forte raison l'humour a besoin des couleurs les plus fortes, des traits les plus variés et les plus frappants. Une exubérance d'images, les rapprochements et les contrastes où s'exerce l'esprit de saillie, toutes les fantaisies de l'imagination sont ici à leur place et concourent à l'effet voulu. C'est un moyen de faire passer devant ce miroir concave toute la fantasmagorie des formes du monde sensible. Leur multiplicité d'ailleurs ne fait que mieux ressortir le contraste avec l'idée de l'infini. Il en est comme au dernier jour, où le monde doit rentrer dans le chaos en attendant le jugement de Dieu. L'esprit positif (*Verstand*) ne peut habiter que dans un monde régulièrement construit. La raison supérieure (*Vernunft*), au contraire, comme Dieu, ne saurait s'enfermer dans des limites.

Nous ne poursuivrons pas plus loin l'exposé de cette théorie, que son auteur applique ensuite aux divers genres de poésie, lyrique, dramatique, épique. L'esprit de saillie (*Witz*) la complète. Il contient une foule de fines et délicates analyses et souvent des pensées profondes dont l'esthétique, comme science empirique, ou la psychologie du beau a fait son profit. Nous avons dû nous borner à présenter sous les yeux du lecteur, dans ses traits essentiels, la partie qui nous intéresse et qui occupe une place si importante dans l'histoire de notre problème. Nous savons toutes les critiques qu'on peut lui adresser. L'esthétique n'en fait pas moins une conquête importante et qui ne peut lui être disputée.

IV

Nous passons plus légèrement sur les autres représentants de cette école de l'ironie. Nous dirons cependant quelques mots des deux chefs du romantisme allemand, *Fr.* et **W.** *de Schlegel.*

Le principe de l'ironie, qui, chez Fr. de Schlegel, prend le nom de *génialité divine*, peut s'énoncer ainsi : Le talent et le génie sont des dons divins. L'artiste ou le poète qui a du génie est un être placé au-dessus des conditions de la nature humaine. Il est un être à part, séparé, isolé du reste des humains, à qui tout est permis, dont la manière de penser, de vivre et d'agir n'a rien de commun avec celle des autres hommes. Ceux-ci, à côté de lui, sont des esprits bornés, des êtres vulgaires, dont le bon sens, la raison étroite est incapable de rien comprendre de ce qui fait l'essence même de l'art et de la poésie : esprits prosaïques, dont la platitude éclate dans tous leurs jugements; tout ce qui les dépasse leur paraît faux et paradoxal. Mais précisément le paradoxe, c'est ce qui caractérise les œuvres du génie. Le monde de l'art, c'est la grande paradoxie. Aussi le poète ou l'artiste a le droit de heurter partout le sens commun, de lui rompre en visière. Il a le privilège de s'élever au-dessus de toutes les règles conventionnelles par lesquelles on prétend arrêter le libre essor de son génie, poser des limites à son imagination. Comme Dieu, le poète crée librement. Qui aurait le droit de lui imposer des lois? L'arbitraire et le caprice, la libre fantaisie, voilà sa loi. La seule loi de l'art est la liberté absolue, la plus libre de toutes les licences. Le rejet absolu de toute règle et de toute loi, c'est ce qui caractérise le romantisme et le distingue du classique. Celui-ci a pu avoir sa raison d'être, mais son règne est fini; ce règne est celui du despotisme appuyé sur une législation qui n'est que la légalité (*Gesetzlichkeit*). Partout on établit des distinctions factices, arbitraires entre des formes qui se mêlent et se confondent, le tragique et le comique, etc., on assujettit l'art à des règles particulières, admises par les esprits bornés.

Nous avons eu en France le reflet de cette théorie; nous n'avons pas besoin de nommer les auteurs qui l'ont reproduite et appliquée dans leurs œuvres. En Allemagne, où tout porte la livrée de la métaphysique, elle a revêtu l'appareil des formules abstraites. Celles-ci rendent plus facile d'en reconnaître la filiation ou la parenté avec le système philosophique dont elle est éclose. Ici, c'est l'imagination

créatrice, planant au-dessus des règles, qui se joue librement dans une sphère supérieure à celle de la réalité vulgaire et prosaïque, qui se pose orgueilleusement en opposition avec le sens commun et la raison, qui se rit de ce qui paraît sérieux au commun des hommes. Dans sa haute indifférence, elle se place au-dessus de la moralité elle-même, elle méprise ce qui est regardé comme obligatoire par la conscience, et ne se croit pas astreinte à respecter les liens les plus sacrés, comme ceux du mariage par exemple. Elle proclame la passion supérieure au devoir, etc. (*Lucinde*). — Tout cela chez nous a été proclamé, prêché en prose et en vers, mis en pratique dans le drame et dans le roman. Qu'est-ce autre chose que le principe de l'*ironie* divine, déjà admis avec quelque réserve par Jean-Paul, ici formulé d'une manière plus exagérée par Fr. de Schlegel, exposé, développé et mis en action dans un roman qui a eu une certaine vogue (*Lucinde*)?

On retrouverait la même doctrine exposée et réalisée dans d'autres écrivains romantiques (*L. Tieck*, etc.) de cette époque. Quant au *comique* proprement dit, comme opposé au tragique, *W. de Schlegel*, le célèbre critique, en conçoit l'idée parfaitement d'accord avec ce qui précède; mais, moins conséquent et peu théoricien, il la mitige et la mêle à des ingrédients qu'on a vus dans les théories antérieures. « Le *tragique* répond au sérieux, le comique au gai. Le *sérieux* consiste dans la direction des forces de l'âme vers un but qui absorbe son activité. La *gaieté*, c'est l'absence de but et le déploiement inattendu de toutes nos facultés. » Le poète tragique voit son objet au-dessus de lui, et il en reçoit la loi; le poète comique au contraire se dégage du sien. — « De même que le sérieux, animé par l'inspiration poétique, est l'essence de la tragédie, l'essence de la comédie, qui est la gaieté, est une sorte d'oubli de la vie. Ne prenant rien au sérieux, nous nous laissons glisser légèrement sur la surface de toute chose. Ne voyant plus dans les imperfections et les travers de nos semblables que des objets sans importance, qui ne méritent ni d'être blâmés ni de nous attrister, nous nous réjouissons des contrastes bizarres qui exercent notre esprit et animent notre imagination. » Ainsi le comique n'existe pas en soi : il est dans notre manière de voir. Aussi, l'auteur comique doit se tenir à distance de tout ce qui pourrait exciter notre indignation. « Il doit représenter les travers et les inconséquences des hommes comme des jeux du hasard et des caprices du sort, qui ne peuvent entraîner aucune suite fâcheuse, etc. »

Le savant et spirituel critique n'ose, on le voit, adopter tout à fait la théorie de son frère. Il la tempère par des emprunts qu'il fait aux théories antérieures; mais il la détruit par ses réserves.

Cette phase de la théorie du comique que nous décrivons n'est pas encore complète. Ce qui lui manque en effet, c'est le caractère vraiment philosophique, absent de toutes ces théories. Jean-Paul est un écrivain et, si l'on veut, un penseur humoriste; il n'est pas proprement un philosophe. Il emprunte à Kant, à Schelling, à Fichte, sans trop savoir ce qu'il emprunte, ou sans s'en rendre compte; s'inspirant de sa propre originalité, il ajoute à ce qu'il prend à autrui ses propres vues, souvent profondes, mais éparses, quelquefois sans lien avec ses principes. Fr. de Schlegel est bien un philosophe, mais il ne l'est pas assez; lui-même souvent se contredit; plus tard même, il se renie et condamne ce qu'il a exposé et enseigné. Il était donc nécessaire que la théorie de l'ironie et de l'humour trouvât son véritable interprète dans un penseur à la fois philosophe et esthéticien, qui lui donnât sa forme systématique, légitimement et rigoureusement déduite. Elle le doit à *Fr. Solger*, métaphysicien distingué, à la fois penseur remarquable et écrivain érudit, que l'esthétique allemande compte parmi ses représentants principaux. Ses œuvres sont souvent mises en parallèle avec l'*Esthétique* de Hegel, qui professe pour lui la plus haute estime et le distingue des autres écrivains de l'école de l'ironie. (*Esthét.*, introd.) L'ensemble de sa doctrine sur le beau et l'art, dans son ouvrage principal (*Erwin*), se termine par un remarquable exposé de sa théorie de l'*humour* ou de l'*ironie*, qui est le dernier mot de cette école. Nous nous bornons à en indiquer les points les plus saillants.

L'*ironie* y est proclamée la forme la plus élevée, le centre même de l'art (p. 233). Or le point culminant de l'humour lui-même, l'humour parfait, l'imagination dans l'imagination (*Phantasie der Phantasie*), l'art divin (*gottliche Kunst*), le fruit dernier de la maturité de l'art, le miracle de la raison esthétique, quel est-il? C'est l'ironie, l'ironie divine. Ce principe caché, que fournit la philosophie de Fichte, c'est le moi, l'activité infinie du moi. Quel est son résultat? l'anéantissement, la nullité de l'idée (*die Nichtigkeit der Idee*). (*Ibid.*)

C'est bien la théorie de Jean-Paul et de Schlegel. Là est aussi le vrai centre de l'art (*der wahre Mitte der Kunst*). — Nous supprimons la démonstration logique, pour arriver à la définition de l'*ironie* elle-même, telle qu'on doit la concevoir dans l'artiste :

« Donc l'esprit de l'artiste doit concentrer toutes les directions dans ce regard qui domine et embrasse tout, et ce regard qui plane sur tout, qui anéantit tout nous l'appelons l'ironie. » (p. 271.)

Remarquons-le toutefois, car c'est là ce qui fait l'originalité de la pensée du nouvel esthéticien, ce qui le distingue de Schlegel et

des autres partisans de l'ironie, c'est que cette destruction totale de tout ce qui est réel laisse subsister l'*idée*, qui reparaît d'autant mieux au fond de l'œuvre d'art et dans les profondeurs de la pensée artistique ; elle se résout finalement dans l'harmonie, à la suite de cet anéantissement de toutes les formes du réel. (*Ibid.*)

Solger résume ailleurs plus clairement encore sa conception de l'art, qui est le couronnement de son esthétique :

« L'artiste doit anéantir le monde réel, non seulement en tant qu'il est l'apparence (*Schein*), mais en tant qu'il est l'expression même de l'idée. Cette disposition (*Stimmung*) de l'artiste en vertu de laquelle il pose le monde réel comme rien, nous la nommons l'ironie artistique. Aucune œuvre d'art ne peut naître sans cette ironie qui avec l'inspiration constitue le centre de l'activité artistique... Il ne faut pas la confondre avec la moquerie vulgaire (*gemeine Spötterei*), qui ne laisse rien subsister de noble dans l'homme. L'ironie reconnaît le néant non des caractères individuels, mais de toute l'existence humaine (*des ganzen menschlich Wesen*) précisément dans ce qu'elle a de plus élevé et de plus noble ; elle n'admet rien en face de l'idée divine. » (*Vorlesungen*, 125.)

« Ainsi le *comique* a la même source que le tragique : la *nullité* et la contradiction de toute chose en opposition avec l'idée. » (*Ibid.*, p. 313.)

V

Nous touchons ici à une nouvelle phase de la philosophie allemande, celle à laquelle *Schelling* et *Hegel* ont attaché leur nom et au sein de laquelle la théorie du comique subit une nouvelle transformation.

Les bornes de cet article ne nous permettant pas d'aller plus loin, nous jetterons un regard en arrière pour mesurer l'espace que nous avons jusqu'ici parcouru. Quoique arrivés à peine à la moitié de notre course, l'exposé historique qui précède suffira, nous le croyons, pour justifier la proposition que nous avons émise au début de ce travail et donner la démonstration, déjà, selon nous, difficile à contredire, de cette thèse : le progrès de la science du beau sur le problème particulier du comique, et la théorie qui en est l'objet.

On a vu comment ce problème à peine entrevu par les anciens philosophes, Platon et Aristote, contenu tout entier dans une phrase

de la *Poétique* d'Aristote, sur laquelle la critique littéraire a vécu pendant des siècles et qu'elle ne cesse encore aujourd'hui de reproduire, comment, dis-je, ce problème, abandonné si longtemps aux rhéteurs et aux historiens de la littérature, négligé des philosophes des XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles, avait fini par entrer, à la fin du siècle dernier, dans le cadre de la science du beau, nouvellement émancipée, sinon constituée. Mais, s'il y prend place, c'est sans attirer beaucoup l'attention des représentants de cette science et être de leur part l'objet de recherches sérieuses. On ne soupçonne ni son importance, ni sa complexité, ni ses rapports avec les autresproblèmes, ni les difficultés qui l'environnent, ni la vaste étendue de ses applications.

Aucun de ceux qui le traitent comme en passant ne songe à l'approfondir et, pour la résoudre, à se servir d'une méthode sévère et rigoureuse. Plus tard, une grande révolution s'accomplit dans le monde de la pensée : la critique philosophique est née. Les plus hauts problèmes de la raison sont agités et résolus dans le sens de cette nouvelle méthode; mais le problème particulier dont il s'agit, d'une nature d'ailleurs très restreinte, avait trop peu figuré dans les controverses antérieures, la plupart roulant sur des objets métaphysiques, pour attirer beaucoup l'attention du grand penseur qui fut l'auteur de cette réforme. C'est comme par hasard dans un coin perdu de l'une de ses *Critiques* qu'il le rencontre sur son chemin et le traite d'une manière épisodique. Il ne dépose pas moins sur lui la forte empreinte de son génie. La question du rire et du comique reçoit de lui une impulsion féconde. Elle sort de la banalité superficielle qui jusqu'ici l'avait enveloppée. Ses diverses faces apparaissent déjà comme distinctes, mais devant être étudiées dans leur rapport et leur réciprocité. Sans entreprendre à fond cette étude, il se contente de marquer la voie et laisse cet examen à ses successeurs. Ses disciples immédiats, il est vrai, ne comprennent guère cette nécessité d'aller plus avant que lui ; sa méthode sur ce point reste stérile entre leurs mains. Il n'en est pas de même des esprits supérieurs qui viennent après lui et qui à leur tour élèvent de nouveaux systèmes. Leur pensée puissante continue à remuer dans leur étendue et leur profondeur métaphysique toutes les hautes questions que lui-même avait résolues et dont la solution définitive est le *subjectivisme.* Or il se trouve que l'idéalisme subjectif de Fichte, issu du kantisme et qui en est la rigoureuse conséquence, recèle dans son sein un corollaire très légitime qui, dans la région toute pacifique de l'art, n'est autre que le comique, ou du moins cette forme du comique qui s'appelle l'humour ou l'ironie divine. C'est cette ironie supérieure qui, se

jouant de toutes les formes et de toutes les réalités du monde fini, proclame le néant de toutes choses en face de la substance universelle ou du moi absolu et puise dans ce sentiment de son infinité une joie mêlée de tristesse, caractère essentiel, trait caractéristique de l'humour. Le comique mêlé au tragique donne la clef de cet art supérieur appelé romantique et qui est celui des grands poètes modernes. Ce mouvement de la spéculation philosophique qui coïncide avec l'apparition du romantisme fait naître chez un penseur humoriste une de ces œuvres originales qui marquent une direction nouvelle. La théorie du comique et de l'humour y est exposée et développée avec une finesse d'analyse, une profondeur d'aperçus et une verve d'expression qui laisse bien loin derrière elle les productions analogues des esthéticiens de l'école de Wolf ou du kantisme. Les chefs du romantisme s'emparent de cette théorie et l'exagèrent sans la dépasser. Elle trouve enfin la vraie formule et la déduction logique dans les écrits d'un véritable esthéticien, à la fois littérateur et philosophe, qui lui donne la dernière main et la place au sommet de l'art.

Arrivé à cette hauteur, il semble que le problème n'ait plus qu'à en descendre pour reprendre une position plus modeste et des proportions plus restreintes. Il en sera sans doute ainsi plus tard, dans d'autres écoles, quand celles-ci, dégoûtées de cette méthode et ne se laissant pas éblouir par ses brillants résultats, reviendront à l'expérience, quand, au lieu de se transporter sur ces cimes vertigineuses, elles voudront reprendre l'édifice par sa base et assurer ses premières assises. Celles-ci s'attacheront à mieux décrire les faits, à étudier dans sa partie empirique le fait principal sur lequel doit s'appuyer toute la théorie du rire et du comique, à mieux reconnaître et distinguer tous les éléments du problème, à le mettre en rapport avec les autres parties de la science à laquelle il appartient, à le suivre dans ses applications, etc.

Mais nous sommes loin encore de ce moment et d'une telle réaction. L'évolution métaphysique du problème n'est pas achevée. La spéculation, tant décriée depuis, peut lui rendre encore plus d'un service, malgré ce qu'elle a d'aventureux dans ses ambitieuses constructions.

On se demandera sans doute quel progrès cette école de l'ironie a fait faire à la question qui nous occupe. N'est-ce pas plus tôt un pas rétrograde que cette conception grandiose, mais chimérique, qui semble plutôt encombrer la science et nuire à son développement que le favoriser? — Il y aurait là-dessus beaucoup à dire. Une simple observation nous suffira pour répondre. Cette école a eu tort de

placer le comique et l'ironie au sommet de la pyramide de l'art. Soit; mais, au moins, ce qu'on ne niera pas, c'est que le problème est posé, son importance est reconnue, l'attention est fixée sur lui. Ce problème a conquis sa place au soleil ou dans la science. Quel que soit le sort qui lui est désormais réservé, il ne la perdra pas, et elle ne lui sera pas disputée.

Quant à la solution elle-même, contestée ou non, n'oublions pas qu'elle est entourée d'une foule d'analyses profondes, fines et délicates, de faits plus ou moins bien décrits ou expliqués qui enrichissent la science dans sa partie expérimentale et positive. Un fait principal qui prime tous les autres, c'est cette forme du comique qui joue un si grand rôle dans l'art moderne, l'*humour*. Il est décrit dans ses traits essentiels, avec justesse et profondeur, malgré les exagérations, par tous les écrivains de cette école. Reconnue et distinguée des autres formes, elle prend sa place dans la critique des arts et dans leur histoire. Il n'est plus permis de l'omettre ou de la confondre avec les autres formes du risible et du comique, de ne voir en elle qu'une simple nuance, de la traiter comme quelque chose d'accessoire et d'insignifiant. Elle sert à juger comme à expliquer les plus grandes œuvres de l'art et de la littérature modernes, celles de Dante, de Shakespeare, de Gœthe, etc.

Gœthe nous paraît avoir porté un jugement d'une grande justesse sur l'humour et l'école humoristique. « L'humour, dit-il, est un des éléments du génie; mais, dès qu'il prédomine, il n'en est plus que le faux semblant; il accompagne l'art à son déclin, le détruit et finit par l'anéantir. » (*Maximes et Réflexions.*)

Hegel juge encore plus sévèrement l'école de l'ironie (*Esthét.*, introd., 1re part.). Mais l'un et l'autre reconnaissent son rôle légitime dans l'art. C'est comme dans tout système exclusif, la partie voulant s'égaler au tout, absorber le tout lui-même, usurper la première place et trôner en souveraine.

Quoi qu'il en soit de cette théorie et de toutes celles qui la précèdent, on ne peut méconnaître le progrès déjà obtenu de la science esthétique sur le problème limité que nous avons choisi, ni mettre sérieusement en doute la réalité, j'ose ajouter la rapidité de son développement.

Ch. Bénard.

LA CROYANCE ET LE DÉSIR

POSSIBILITÉ DE LEUR MESURE

(FIN) [1].

III

Critique de Bentham.

Nous avons cru montrer, dans ce qui précède, que la croyance et le désir, soit individuellement, soit collectivement, sont susceptibles d'évaluations plus ou moins rigoureuses. Mais les théories se jugent par leurs conséquences. Essayons d'appliquer la nôtre à la critique de Bentham, c'est-à-dire aux problèmes moraux et sociaux les plus ardus. Qu'on veuille bien se rappeler l'analyse par laquelle nous avons ramené le plaisir et la douleur au désir et à l'aversion. Elle méritait, je crois, de nous arrêter. D'abord, si l'on ne décompose pas le plaisir et la douleur, l'on peut et l'on doit être tenté d'expliquer par eux le bien et le mal. Or il n'est pas indifférent, en morale, de résoudre ces notions fondamentales en termes de désir et d'aversion, d'affirmation et de négation, ou en termes de plaisir et de douleur. Entre autres différences saisissables, si l'on adopte la première manière de voir, non seulement toute sensation, mais aussi bien toute perception et toute notion, en un mot tout ce qui peut être l'objet d'un désir ou d'une répulsion, est en soi-même bon ou mauvais; si l'on se range au second point de vue, les seules choses bonnes ou mauvaises qu'on admette au fond sont certaines sensations privilégiées, qualifiées plaisirs et douleurs; quant aux phénomènes intellectuels, associations et combinaisons d'images, raisonnements, notions, ils ne méritent les mêmes épithètes qu'indirectement, parce qu'ils sont regardés comme devant avoir pour

1. Voir le n° précédent de la *Revue*.

résultat un accroissement de sensations pénibles en soi ou agréables.

Mais il y a une autre différence plus importante encore et déjà indiquée.

Quand Bentham, au commencement de ce siècle, fondait la morale et le droit sur l'utilité et affirmait la possibilité d'évaluer mathématiquement la somme de plaisirs et la somme de douleurs qu'un acte doit engendrer, il s'abusait certainement, puisque les peines et les plaisirs de diverses natures, sans commune mesure, se refusent à entrer comme des chiffres dans une addition. Mais son erreur n'était pas complète, puisque plaisir et peine impliquent désir et contre-désir, ajoutons croyance positive et négative, et il a passé bien près de la vérité sans la voir, avec cette myopie ou distraction philosophique qui s'allie étrangement à l'acuïté de sa vision intellectuelle, subtile et pénétrante dans certaines analyses. On se demande à sa lecture s'il ne voit pas ou s'il dédaigne de réfuter les objections palpables que soulèvent ses assertions et qu'il n'indique jamais. Sans nul doute, il méconnaît la nature du vrai *vinculum juris*, il mutile la notion du devoir; son utilitarisme est une sorte de darwinisme social anticipé, avec cette différence que, si le meilleur, aux yeux du grand naturaliste, est toujours le plus apte, le plus utile, Darwin a senti lui-même l'insuffisance de son idée-mère et s'efforce de la compléter en faisant, par des voies détournées, par la sélection sexuelle, par le principe de corrélation de croissance, une assez belle part au point de vue esthétique et même téléologique. Nulle concession pareille chez Bentham; il voit tout clairement, excepté les limites de son point de vue. Ce n'est pas lui, mais un de ses arrière-disciples les plus indépendants, qui a pu écrire : « Rien dans le droit ne naît seulement d'un sentiment d'utilité; il y a toujours certaines idées antérieures sur lesquelles travaille le sentiment d'utilité et dont il ne peut que former des combinaisons nouvelles » (Sumner Maine, *Ancien droit*, p. 220), comme il y a toujours certaines données morphologiques, certains agencements de caractères qualifiés types vivants, qui servent de thème indispensable aux variations et à la sélection naturelle. Étant donné qu'avant tout il s'agit d'entretenir la série des sacrifices quotidiens aux mânes des ancêtres, la législation, dans le cas où la famille menacerait de s'éteindre, doit fournir des moyens artificiels ou violents de la perpétuer, l'adoption, l'inceste par exemple. Étant donné qu'avant tout il faut empêcher le type labié de périr (quoique l'obstination des plantes de cette famille à présenter une tige carrée et non ronde, des feuilles opposées et non alternes, soit peu explicable par leur intérêt individuel), les individus les plus propres à le maintenir et à le développer devront être choisis.

Un but, que nous croyons *nôtre* et qui nous fait *siens*, entre en nous un jour, s'empare de nous ; ce n'est point notre intérêt qui l'a fait naître : le hasard a rassemblé en nous les fragments d'idées dont il se compose. Et, quand même ce serait notre intérêt qui nous ferait désirer ce but, que signifierait cela? Notre intérêt, n'est-ce pas le succès de quelque but antérieur, entré lui-même en nous comme je viens de le dire? En remontant à la source de notre vouloir, nous n'y voyons qu'attraction irrésistible vers quelque chose d'étranger, une expulsion hors de nous-même, hors de la sphère où nous nous replions parfois pour savourer nos joies égoïstes. Bentham ne tient nul compte de cet arbitraire fondamental, de cet irrationnel, essentiel appui de toute logique et de toute nécessité ; et c'est là une lacune énorme.

Mais il rachète tous ses défauts par un mérite éminent, sa sincérité d'abord, son horreur de tout charlatanisme verbal, de toute phraséologie grandiloque et creuse, familière à nos juristes français, quand, d'aventure, ils se hasardent à philosopher, et puis cette sûreté d'instinct qui, tout droit, l'a conduit au vrai nœud des questions morales et économiques. « Il a senti la nécessité, dit son traducteur et metteur en œuvre, Dumont, d'établir un principe invariable qui pût servir de base à une *mesure commune* en morale et donner cette *unité*, le plus important, mais le plus difficile problème de la philosophie. » (*Législation civile et pénale.*) Il ne l'a pas trouvée, cette *arithmétique morale*, mais il l'a cherchée passionnément. Il faut donc qu'il ait longtemps souffert de son absence constatée, qu'il ait heurté comme tant d'autres, mais sans y échouer comme eux, sans y engloutir toute foi dans la possibilité de la justice, à ce grave écueil de toute notion de valeur et de droit : l'hétérogénéité des divers biens humains à sacrifier les uns aux autres dans le cours des déterminations morales et des fluctuations sociales. Il a vu cependant comme nous, il n'a pu ne pas voir la différence du tout au tout qui éclate entre l'œuvre d'un plâtrier et une fresque de Michel-Ange, entre la gaieté d'un ivrogne et l'inspiration d'un poète, entre les plaisirs de l'adultère et les joies de la famille ; et l'histoire lui a fait naître sans doute à chaque ligne, dans le défilé des états sociaux ondoyants et divers, le regret de quelques beautés spéciales, *sui generis*, à jamais irretrouvables, que chaque âge emporte et scelle avec soi dans sa tombe, de cette flore de vertus ou de charmes propres, patriotisme antique, fidélité féodale, résignation, abnégation, bravoure militaire, fleur de politesse et d'élégance des cours, qui reste attachée à chaque station historique et ne laisse à la suivante que son souvenir. Qui dira en quoi le nom de

progrès donné par nous à cette substitution de qualités non comparables, d'avantages radicalement dissemblables, est légitime? La plupart de ceux qui, d'un œil sincère, avec une complète bonne foi, ont regardé ce kaléidoscope de réalités hétérogènes, n'ont-ils pas jugé la question insoluble? Et de fait, s'il n'y a rien en nous que de qualitatif, nul problème politique, nul problème juridique n'est susceptible d'une solution rationnelle qui s'offre au législateur. Pourquoi dans nos lois pénales punissons-nous le vol, l'adultère, l'assassinat, et immolons-nous à d'autres avantages leurs avantages spéciaux? Pourquoi dans nos lois civiles défendons-nous le régime actuel contre les adorateurs du passé ou les rêveurs d'un certain avenir? Le voleur dira que nous ne connaissons point ses douleurs, l'amant que nous méconnaissons ses délices, celles-ci et celles-là d'une espèce à part, unique; l'assassin même pourrait dire que l'ivresse de la vengeance l'emporte pour lui sur toute autre joie; et, avec bien plus de force encore, les rétrogrades et les utopistes nous entretiendront d'Edens perdus ou d'Edens à conquérir, qui leur font prendre notre monde en pitié. Et nous, que dirons-nous? N'aurons-nous, pour justifier nos lois, que le caprice de nos préférences? On va hausser les épaules ici, sourire, dédaigner de répondre autrement que par des mots. Cependant les révolutions passent et tranchent le nœud qu'on ne dénoue pas. Bentham essaie, lui, une réponse claire et forte; et, s'il l'essaie, s'il prétend motiver le jugement de supériorité porté sur tels biens comparés à tels autres, c'est apparemment qu'il a aperçu sous leur hétérogénéité quelque chose d'homogène. Mais quoi? Il ne le dit pas expressément; et de là des conséquences regrettables.

Cournot, l'incomparable critique, mais infiniment plus pénétrant que concluant, plus habile à manier les balances de la justice que son glaive, a sondé en passant nos parages, à propos d'économie politique (voy., dans ses *Principes de la théorie des richesses*, tout le chapitre sur l'optimisme économique). « Vaut-il mieux, demande-t-il entre autres questions, acheter au prix d'un plus rude labeur un accroissement de population, ou payer par un déchet de la population plus d'aisance, de loisir, d'élégance... de moralité dans la vie commune? L'amélioration dans les conditions *de la vie* serait-elle trop payée par le sacrifice d'un grand nombre *de vies*?... La décision du procès entre la grande et la petite culture rentre dans ce problème. Celle-ci donne plus de produits, nourrit plus de créatures humaines, mais au prix d'un plus pénible labeur; l'autre donne un plus grand produit net pour un moindre produit brut. Lequel vaut le mieux? Voilà une question sur laquelle la logique, le calcul n'ont

aucune prise. » Et que d'autres nœuds gordiens de ce genre dont Cournot ne parle pas! Si une divinité clémente nous proposait, moyennant une guerre qui nous coûterait 10 000 hommes seulement, la restitution de l'Alsace et de la Lorraine et de notre gloire militaire éclipsée, quel homme d'Etat français refuserait une offre pareille? Et cependant quelle mesure commune y a-t-il entre l'intérêt majeur de continuer à vivre, pour 10 000 d'entre nous, et l'avantage pour le reste de leurs concitoyens de se dire qu'ils appartiennent à une nation un peu plus glorieuse et plus étendue? En pareil cas, je voudrais voir apporter les balances de Bentham. Napoléon, en 1814, après sa dernière défaite, eut une dernière idée exorbitante, au dire de M. Thiers. Les alliés étaient tous dans Paris, avec leurs 500 000 hommes, enivrés et sûrs de leur triomphe; il était à quelques lieues de là, jugé perdu, à portée de son artillerie et d'une poignée de troupes. Ne pouvait-il, un peu d'astuce aidant, aller s'emparer des hauteurs de Paris, et, de là, bombarder, exterminer tous ses ennemis à la fois? Il fallait écraser avec eux le tiers ou la moitié des Parisiens, et Notre-Dame, et les Tuileries, et le Louvre, tout ce que la sédition a détruit depuis lors ou tenté de détruire; mais, à ce prix et à l'exemple du czar incendiant Moscou, la France, tombée, se redressait subitement à une hauteur inconnue, son rêve séculaire s'accomplissait, elle faisait la loi au monde... Quand ce projet impérial fut communiqué aux maréchaux, ils reculèrent d'horreur. En admettant qu'il fût exécutable, qu'eût décidé à leur place, logiquement, un utilitaire patriote?

Deux pages après avoir déclaré insolubles des questions de cet ordre, Cournot aperçoit la voie par laquelle *pourrait* être trouvée la solution de quelques-uns d'entre eux, de ceux que soulève l'économie politique. « La valeur vénale, dit-il, a pris cours parmi les hommes, justement pour permettre de *comparer numériquement* des choses si peu similaires qu'autrement elles ne pourraient être comparées. » Elle n'est, à ses yeux, qu'une commune mesure fictive, conventionnellement choisie ou acceptée de force, entre choses hétérogènes, et ce n'est qu'en les mutilant qu'elle permettrait de les évaluer. Elle serait le signe, l'expression arithmétique d'une quantité ou de quantités non pas réelles, mais imaginaires.

En cela, Cournot suppose, comme tout le monde, par habitude, que les produits ou les services exprimés par des sommes d'argent sont les sensations diverses, visuelles, tactiles, sonores ou autres, et, en général, les états de l'âme spéciaux que ces biens nous représentent; et il est certain que, s'il en était ainsi, l'application des nombres à la comparaison de ces choses sans nul rapport, bizarre-

ment juxtaposées, serait arbitraire et absurde. Mais la hausse ou la baisse du prix des objets exprime l'accroissement ou la diminution, tantôt des désirs, tantôt des actes de foi totalisés du public qui les achète (la production des articles, l'abondance du numéraire, et le chiffre de la population restant les mêmes, par hypothèse). Ici, s'agit-il de choses peu similaires ? En tant que sentis, les plaisirs ne sauraient être additionnés, même appartenant à une seule personne, *à fortiori* quand ils appartiennent à des personnes différentes, par exemple, les plaisirs des fumeurs, des chasseurs, des joueurs, des clubistes, des libertins, etc. Mais, en tant que *désirés* plus ou moins, ils deviennent, nous le savons, parfaitement comparables. En tant qu'affirmés, *crus*, ils ne deviennent pas moins réductibles en nombre. La solution des problèmes ci-dessus est donc aisée d'après ce principe : entre deux avantages hétérogènes, un gouvernement démocratique, expression de la majorité des électeurs, se décidera logiquement en faveur de celui qui est réclamé par le désir national le plus fort. Par exemple, il favorisera la petite culture au détriment de la grande, le bon marché des produits au détriment de leur perfection aristocratique. Rien de plus simple, et il n'y a point de fiction là dedans. Nous verrons cependant tout à l'heure qu'une difficulté d'un nouveau genre est soulevée par cette simplification.

Revenons maintenant à Bentham : je vais montrer en quoi, notamment, son point de vue diffère du mien. Accroître la somme totale des plaisirs publics : tel est, suivant lui, l'unique but du législateur. Fort bien; passons sur les aspérités de cette addition. Mais encore où s'arrêtera-t-elle? faudra-t-il ne tenir compte que des peines et des plaisirs des citoyens actuellement vivants, ou bien faire entrer dans la balance, et suivant quelle proportion, les peines et plaisirs de générations futures? Dans le cas, très fréquent, où un projet d'emprunt a pour effet de rejeter sur nos fils ou nos arrière-petits-fils la carte à payer de nos folies, est-il bon ou mauvais de voter ce projet, si avantageux pour les vivants? Est-il bon ou mauvais, en sens inverse, de voter telles dépenses, dont nous pâtirons, mais dont profiteront nos petits-neveux, et qui paraissent nécessaires à maintenir dans cent ans l'intégrité ou la gloire de la patrie? La réponse, si on la cherche dans la totalisation des intérêts, est impossible; cherchée dans la totalisation des volontés, elle est d'une simplicité extrême, car nous voulons tous l'existence et la prospérité de la patrie dans un siècle, dans dix siècles, tandis que nous nous soucions fort peu du bien-être des petits-enfants de nos petits-enfants. En outre, on comprend très bien que la volonté des générations qui nous ont précédés soit prise en considération, et, favorable ou con-

traire, grossisse ou amoindrisse la somme de la volonté générale; mais imagine-t-on une somme d'intérêts actuels et d'intérêts *passés* additionnés pêle-mêle?

On a objecté à Bentham l'égoïsme des individus qui les porte à faire bon marché du suprême intérêt d'autrui quand il contrarie leur moindre intérêt personnel. Mais la théorie la plus spiritualiste du devoir n'échappe pas à une objection analogue. Entre la volonté de Dieu et la mienne qui lui est contraire, je préfère la mienne. Pourquoi ne la préférerais-je pas? Parce que je juge Dieu *supérieur* à moi. De même, si, par un raisonnement quelconque, l'individu en opposition d'intérêts avec ses semblables est obligé de s'avouer à lui-même la *supériorité* de cet intérêt rival du sien, il sentira qu'il *doit* lui sacrifier le sien.

La difficulté réelle est de contraindre l'individu à cet aveu de la supériorité de celui qui lui commande ou des intérêts totalisés de ses semblables. S'il ne croit plus à la supériorité du législateur sacré ou profane, il est urgent de lui démontrer l'autre. Or on n'y parviendra qu'en lui montrant d'abord que les intérêts humains peuvent se totaliser, qu'ils sont homogènes. Mais il voit, il touche leur hétérogénéité!

Là est la pierre d'achoppement, encore une fois. Stuart Mill s'est donc abusé, ce me semble, quand, sous prétexte de compléter Bentham, il a cru pouvoir fonder sur la nature spécifique, intrinsèque, de certains plaisirs, toute autre considération étant écartée, la supériorité qu'on leur attribue en général relativement à certains autres. En cela il méconnaît d'abord la haute pensée de son maître, qui a cherché à purger de tout arbitraire, de tout ce qui est simple affaire de goût, les jugements moraux, et à les reconstruire sur le pur granit du calcul; et il ne méconnaît pas moins le mérite propre des côtés simplement qualitatifs et non mesurables de notre âme, qui est de nous soustraire au joug du nombre, de nous mettre hors la loi des comparaisons orgueilleuses ou humiliantes avec autrui, de nous faire à tous, grands ou petits, supérieurs ou inférieurs par d'autres aspects de notre être, une égalité profonde, fondée sur notre dissemblance radicale. Mais entrons plus avant dans la discussion de la doctrine utilitaire.

Bentham se place au point de vue du législateur qui cherche à réaliser l'ordre le meilleur. Si l'on suppose que le législateur a un but, un idéal social, la loi la meilleure pour lui est celle qui est la plus propre à l'atteindre, de même que, la nécessité de tel type vivant étant posée en fait, les individus les plus aptes à le maintenir ou à le développer devront seuls survivre. Son devoir lui est tracé

par un *syllogisme naturel* dont sa volonté d'atteindre un idéal est la majeure, et dont la mineure lui est fournie par le *jugement* qu'il porte sur la plus ou moins grande aptitude de divers projets de loi à transformer son rêve en réalité. Mais pourquoi le législateur selon le cœur de Bentham se proposerait-il tel état social de préférence à tel autre? A une question analogue : Pourquoi la réalisation de tel type vivant s'impose-t-elle plutôt que celle de tout autre? les évolutionnistes ne peuvent faire qu'une réponse : Les circonstances extérieures et *internes* étant données, le type adopté, et momentanément fixé, était le plus apte à produire un maximum de *vie*. C'est forcément vague; et j'en veux tirer ce seul enseignement qu'en telle matière, comme en toute autre, la recherche d'un *optimum* est injustifiable, à moins de s'appuyer sur celle d'un *maximum*.

La réponse des utilitaires est moins vague, mais de même nature : Telle institution, le mariage monogamique, par exemple, et la propriété individuelle, doit être voulue, parce qu'elle est la source de la plus grande félicité ou de la moindre infortune possible. Mais pourquoi cette plus grande félicité ou cette moindre infortune *doit*-elle être voulue? Quoique Bentham dogmatise ainsi en tête de son *Traité de législation* : « Le bonheur public doit être l'objet du législateur » sans se donner la peine d'en expliquer la raison, on comprend clairement à sa lecture que le motif inexprimé de cet aphorisme est celui-ci : « Le législateur veut satisfaire le désir public ; or tout le monde désire être heureux; donc le législateur doit rechercher le plus grand bonheur de tous. »

Je tiens donc pour accordé par Bentham que, sous son calcul de plaisirs et de peines, se cache une vraie supputation de désirs, et que l'utilité générale, en ce qu'elle a de mesurable, se confond avec le désir général.

Cependant, par cette rectification se révélera un vice radical du système. Pourquoi des deux quantités de l'âme n'a-t-il égard qu'à l'une et exclut-il l'autre, la croyance, de ses opérations arithmétiques? Il est vrai qu'implicitement il en tient compte, mais dans des limites trop restreintes et sans avoir l'air de s'apercevoir qu'il brouille ce qui tient à la croyance, à l'opinion nationale proprement dite avec ce qui a trait aux vœux de la nation. Avec une haute raison il recommande le respect des droits acquis, de ce qu'il appelle les *attentes* d'un peuple, les actes de foi d'un peuple en ses biens futurs, et, parmi les maux à conjurer, il cite en première ligne la peine d'attente trompée, les dépossessions de toutes sortes. Ailleurs, parmi les qualités des peines et des plaisirs, à côté de leur vivacité, de leur durée, etc., il signale leur *certitude*. Parfois on croirait qu'il s'appuie sur l'élé-

ment croyance à l'exclusion de l'élément désir. Ainsi (*Traité de législation*, I, p. 260) il dit : « La bonté des lois dépend de leur conformité à l'attente générale. » Les attentes, dit-il ailleurs, sont le lit dans lequel coulent les désirs. Mais il craindrait de métaphysiquer en précisant cette distinction. Il paraît, en général, ne pas se douter que le souhait général puisse entrer en conflit avec le jugement général. « Le plan qui favorise le plus d'intérêts ne peut manquer d'obtenir à la fin le plus de suffrages. »

Cependant il sent qu'il y a là une difficulté, il l'entrevoit même, mais il ne s'y arrête pas. « Une loi, dit-il (t. I, p. 265), conforme à l'utilité, peut se trouver contraire à l'opinion publique; mais ce n'est là qu'une circonstance accidentelle et passagère. » Accidentelle! on pourrait croire plutôt que c'est la règle. « Il ne s'agit, ajoute Bentham, que de rendre cette conformité sensible pour ramener tous les esprits. » Comme si des esprits prévenus reconnaissaient jamais leur erreur! Accablez, malgré eux, de bienfaits éclatants comme le jour vos adversaires politiques, ils n'en crieront que plus fort.

Et puis l'attente, cette croyance qui a les biens futurs pour objet, est-elle la seule forme de la croyance nationale dont l'homme d'Etat doive se préoccuper ? Prenons un exemple. « Votez les appointements du clergé, nous dit notre auteur (I, p. 234 et s.), votez les subventions des théâtres et des académies ; en effet la faible augmentation d'impôts qui en résultera sera un mal non senti, c'est-à-dire nul, pour les particuliers qui ressentiront tous au contraire à quelque degré les heureux effets de ces dépenses, la sécurité entretenue en partie par les maximes de la morale religieuse, et les embellissements divers dus aux beaux-arts. » Fort bien, et cette considération de l'*infinitésimal* en matière de peines et de plaisirs ne manque point de justesse ni de profondeur. Mais Bentham oublie que si le fait d'une augmentation insignifiante d'impôts n'est point senti comme privation physique, il est *connu*, il est jugé, et que cela suffit pour le faire désirer ou repousser énergiquement. Une nation composée en majeure partie de libres penseurs et de puritains repousserait avec horreur ce fait et, de plus, nierait avec force les avantages que vous y croyez attachés. Que fera le législateur? Si son opinion personnelle est que le public a tort de nier ces avantages, pourra-t-il subordonner cette négation nationale à son affirmation individuelle? Mais s'ensuivra-t-il ou ne s'ensuivra-t-il pas qu'il pourra faire prévaloir son désir propre sur la répulsion générale? Dira-t-on qu'il doit incliner ses vœux, non ses jugements, devant les vœux ou les jugements contraires du public? Mais pourquoi l'un de ces deux genres de soumission plutôt que l'autre lui serait-il commandé? Or, si les deux lui sont

imposés, il devient l'esclave du peuple qu'il doit diriger; s'il peut s'exempter des deux, il devient tyran. Au reste, il est clair que le chef d'un peuple ne saurait refouler ces deux courants à la fois, les croyances et les passions de son peuple. S'il contrarie ses passions, ce ne peut être qu'en s'appuyant sur sa confiance ou ses dogmes religieux; s'il blesse ses convictions, ce ne peut être qu'en favorisant ses appétits.

On voit dans Lysias que le viol commis sur une femme légitime était puni beaucoup moins sévèrement que sa séduction, parce que la séduction est un mal social plus contagieux que le viol. Cependant en Grèce, comme parmi nous, on n'en peut douter, l'auteur du viol était réputé plus coupable que le séducteur, qui agit du plein gré de la femme. La loi grecque, qui a été utilitaire en ceci, a-t-elle eu raison de froisser sur ce point le sentiment public? Tel peuple abhorre l'ivresse, en principe; mais par cupidité il enivre d'opium deux ou trois cents millions d'hommes. Etait-il bon de lui permettre ces bénéfices réprouvés par lui-même? Tel autre, belliqueux, professe une religion d'amour et de paix; doit-on pour lui plaire déclarer la guerre à ses voisins? On a vu des gouvernements s'évertuer à découvrir, à satisfaire les convoitises, les haines, les jalousies cachées dans le fond des cœurs, sans se préoccuper des jugements de réprobation inexprimés, certains toutefois, que leurs spoliations ou leurs persécutions iniques provoquaient chez ceux-là mêmes qui en bénéficiaient. Ces gouvernements ont-ils eu tort? — Autre question. Le maître légitime, est-ce celui qui est désiré tel ou qui est jugé tel par la majorité? Je reconnais que, en général, par voie de réaction mutuelle, les souhaits et les jugements d'une nation finissent par se mettre en harmonie, mais pas toujours et jamais sans peine. Le malheur est que, en attendant cet accord incertain, il est extrêmement difficile de lire au fond des consciences les aveux qu'elles font de certaines supériorités détestées, ou le peu de confiance des électeurs dans la durée de certaines formes gouvernementales dont ils proclament tout haut l'éternité, tandis que les désirs les plus secrets parviennent à se traduire en bulletins de vote et à s'évaluer par leur numération. Toutefois il est des actes qui rendent indubitable, à quelques époques, la foi publique en la prééminence morale ou intellectuelle de diverses classes ou castes. Les barbares mérovingiens, nouveaux convertis et regimbant encore sous le joug chrétien, ne doutaient point du caractère supérieur de leur évêque; et sur cette conviction unanime, traduite en gestes, en attitudes respectueuses, en obéissance instinctive, se fondait la légitimité du pouvoir ecclésiastique de cet âge, comme la légitimité de nos pouvoirs s'appuie sur une volition générale. Remarquons que trop souvent le

vote de l'électeur, en manifestant son désir de donner le commandement à Pierre, atteste la jalousie que lui inspire Paul, et indirectement la supériorité qu'il est forcé de lui reconnaître. N'aurons-nous aucun égard à ces faits connus de tous?

Bien que la *volonté* nationale, fondement de notre souveraineté actuelle, soit un composé de désir et de croyance, le désir y prédomine grandement. Le danger de cette subordination du côté rationnel de l'homme à son côté passionnel serait encore bien plus apparent si la volonté du peuple se traduisait par un procédé plus rigoureux que notre suffrage universel. Apparemment, puisque l'on compte les volontés, c'est qu'on les croit homogènes et mesurables, et, on le voit, je serais mal venu à y contredire. Mais alors il faut aller jusqu'au bout. Compter les volontés ne suffit pas, il faudrait les peser pour connaître exactement la quantité de la volonté, du désir collectif. Ce serait ardu, j'en conviens; mais, après tout, est-il donc si chimérique de supposer qu'on trouverait en le cherchant bien un mètre pratique quelconque pour déterminer approximativement l'énergie des volontés et des désirs individuels, afin d'éviter l'erreur évidente où l'on tombe en les regardant comme égaux entre eux? Donner au vote de chaque électeur une valeur numérique proportionnée aux sacrifices pécuniaires ou autres, aux mois de prison, par exemple, qu'il aurait faits antérieurement en vue du triomphe de son parti, cela paraîtrait absurde, et cela serait la logique même. On ne voit assurément pas pourquoi l'électeur, au lieu de vendre sa voix, comme on assure qu'il le fait parfois, n'achèterait pas au contraire l'exercice de son droit civique, comme il achète en papier timbré, en droits d'enregistrement, en honoraires, en impôts, l'exercice de tous ses droits civils, droit de vendre, droit d'acheter, droit de se marier, droit de défendre en justice ses droits. Ce système, après tout, serait moins déraisonnable que le système opposé, pratiqué à Athènes, où l'on était payé pour la peine qu'on prenait en exerçant ses droits politiques. Plaisante idée, qui aurait bien dû être complétée en matière purement civile par des primes offertes aux plaideurs! On m'accordera, je pense, que l'inverse vaudrait mieux, quoique je sois loin de le proposer. Mais ne voit-on pas la force prépondérante que donnerait tout à coup aux partis extrêmes, aux minorités violentes, ce pesage des désirs, cette valeur du vote proportionnée à leur énergie, à l'intensité des ambitions et des appétits? Car la fureur destructive de dix jacobins l'emporte à coup sûr, et de beaucoup, sur l'ardeur contraire de cent girondins. Par suite, la prétention à l'omnipotence qu'affiche le petit nombre de ces fanatiques, loin de contredire en rien le principe de la souveraineté du désir national

le plus intense, est parfaitement légitime dans leur bouche. Supposons maintenant que l'importance des votes se mesure à l'intensité, à la solidité des croyances, et qu'on parvienne, par un moyen quelconque, à peser celles-ci. L'axe de la puissance politique sera déplacé en un instant. Dans cette balance des croyances, en effet, l'électeur modéré, éclairé, même apathique et réputé sceptique, ne manquera pas d'apporter les poids les plus forts, les convictions mûries, inébranlables, à l'épreuve des sophismes et des mots sonores. Qu'on ne se laisse pas abuser par le dogmatisme tranchant des sectaires : au moindre vent de caprice ou d'humeur, leur *credo* s'envole. Bentham observe finement, dans l'un de ses ouvrages, que la force des affirmations populaires est en raison directe de l'invraisemblance des faits allégués, c'est-à-dire, le plus souvent, en raison inverse du degré de foi inspiré par ces faits à ceux-là mêmes qui les allèguent.

Que déciderons-nous cependant? Entre ces deux bases que l'on peut donner à la justice des actes, à la légitimité des maîtrises, laquelle choisirons-nous, s'il y a antagonisme entre elle? L'acte A ou le gouvernement A nationalement le plus désiré, est-il plus ou moins juste, plus ou moins légitime que l'acte B nationalement le plus approuvé, ou le gouvernement B qui a pour lui dans le cœur de ses partisans la somme la plus considérable de confiance et de foi profonde en son droit? Je ne sais si je me méprends sur la gravité de ce problème, qui me paraît des plus sérieux. Il s'agit, ce semble, de faire entrer dans un même calcul, non pas, comme le font les utilitaires, des sensations purement qualitatives et une quantité-désir confondue avec elles, mais deux quantités hétérogènes entre elles, quoique séparément mesurables. Qu'avons-nous gagné au change? Sommes-nous bien avancés pour avoir dégagé l'élément vraiment quantitatif du plaisir et de la peine, s'il se trouve, en dernière analyse, que cet élément est double et que ces deux quantités n'ont pas de commune mesure? Comment sortirons-nous de là?

III

La croyance, seul objet du désir.

Le plus simplement du monde, en observant que la certitude, la croyance maxima, est toujours l'objet du désir, et non le désir, fort ou faible, toujours l'objet de la croyance, et que le désir par suite, en

vertu de sa propre nature, atteste ainsi la prééminence de la croyance. Nous en avons d'abord la preuve indirecte dans ce fait que le désir maximum positif ou négatif, celui qui s'attache à une impression actuelle, est chose très rare, tandis que notre vie éveillée est continuellement, sans interruption, remplie de certitudes pratiquement infinies, de certitudes tactiles, visuelles, acoustiques, etc., positives, et aussi de ces certitudes négatives qui sont impliquées dans tout acte de discernement. Et je ne parle pas de ces certitudes supérieures, presque aussi vigoureuses, que l'étude des sciences forme et consolide en nous. Si le désir pratiquement infini était aussi continuel, notre existence ne serait qu'une succession de transports ineffables ou d'atroces douleurs. C'est que la foi sert le plus souvent à diriger le désir ; mais elle a aussi d'autres emplois, et elle ne sert presque jamais à l'augmenter, tandis que le désir augmente incessamment la somme de foi. Il faut des passions à l'homme, c'est vrai; mais à quoi bon cette canicule, sinon à mûrir les fruits de l'esprit, les quelques conclusions finales où se résume et se consomme une longue vie d'agitations? Il en est de même des peuples.

De siècle en siècle, les informations certaines s'accumulent, s'ajoutent aux données des sens, qui elles-mêmes vont se multipliant par la diversité croissante de la vie. Mais les passions, par bonheur, sont loin de s'accroître parallèlement; et, si la civilisation multiplie les besoins, elle ne fait que répartir entre eux un courant de désir ou égal ou déclinant. Les travaux gigantesques de constructions ou de voies ferrées accomplis par nos contemporains ne témoignent pas tant d'un débordement d'ambitions ou de cupidités surexcitées momentanément, ou plutôt concentrées et coordonnées sur quelques points du globe, que d'une intensité de foi inouïe, dans l'exactitude des théorèmes abstraits, des lois, des calculs algébriques, dont ils sont l'expression matérielle, et, à un autre point de vue non moins frappant, d'une énergie de confiance extraordinaire de la part des actionnaires qui ont aventuré leurs fonds dans ces entreprises et des voyageurs qui se livrent sans crainte à l'effrayante force aveugle d'un train express. L'extension grandissante du crédit public sous ses mille formes, contrats, lettres de change, billets à ordre, emprunts de l'État, des départements, des communes, est le trait caractéristique d'une nation en voie de progrès. Mais ce n'est pas de crédit seulement, c'est d'un credo national incontesté ou de credo individuels respectés que les peuples ont besoin. Un peuple où régneraient la sécurité la plus entière, le crédit le plus illimité, la science la plus répandue et la plus complète, travaillerait encore par nécessité, mais éprouverait peu de passions, peu d'ambitions,

autres que celle de conserver sa félicité, précisément parce qu'il aurait atteint le terme de tous les désirs. Comptez les haines, les férocités, les vices, que la civilisation détruit, les sciences et les droits qu'elle produit! Au contraire, indomptable et ignorant, dans une inquiétude et une incertitude continuelles, le sauvage n'ajoute foi qu'aux données de ses sens, et tout au plus à quelques folles superstitions, si peu enracinées dans son esprit, malgré leur vigueur d'affirmation, qu'à la voix d'un pauvre missionnaire des peuplades entières se convertissent en un jour. Voilà les deux extrémités de l'histoire.

Mais la vérité qui se dégage de ces considérations indirectes peut être directement démontrée. Que désirons-nous toujours? Des choses en tant qu'agréables, c'est-à-dire en tant que désirées? Non, ce serait une pure tautologie. Même lorsque nous désirons un désir que nous n'éprouvons pas, le véritable objet du désir que nous éprouvons est la chose poursuivie par l'autre. Nous désirons toujours des choses comme telles, des réalités ou des réalisations. Or Stuart Mill a fort bien prouvé, ce nous semble, que les réalités, et par suite les réalisations extérieures ne sont et ne peuvent être pour nous que des possibilités de nos sensations. Par *possibilités*, entendez *certitudes conditionnelles ;* par sensations, entendez ces jugements certains, de *localisation*, de causation ou autres, qui constituent non seulement le regarder, l'écouter, le palper, le flairer, le déguster, mais encore le voir, l'entendre, le toucher, l'odorer, le goûter purs et simples; et, rectifiée ainsi, la thèse de Mill sera irréprochable. Quant au je ne sais quoi de purement affectif qu'on a grand'peine à extraire sous cet amas de jugements inconscients superposés, cela pourrait bien être l'objet propre des jugements les plus élémentaires et les plus cachés, mais non l'objet spécial du désir, qui s'applique à nos sensations toutes faites, telles qu'elles se présentent à lui. Ce n'est jamais, je le sais, la certitude quelconque, indéterminée, que nous recherchons; c'est toujours telle certitude particulière et non telle autre; mais celle que nous choisissons est, parmi toutes les certitudes connues de nous et à notre portée, celle qui en contient, qui en implique le plus grand nombre d'autres, successives ou simultanées, et qui nous représente ainsi la plus grande somme de foi. L'ivrogne, le joueur, le débauché s'instruiraient sans doute davantage s'ils fréquentaient les musées et les bibliothèques et non les tripots, les cabarets et les mauvais lieux. Mais ils s'attachent à celui de tous les états intenses dont ils disposent, qui leur procure le saisissement simultané le plus complet de toutes les fibres de leur être, le faisceau d'évidences le plus fort. L'amour d'un *beau nou-*

veau, chez l'artiste et le poète, recèle, à leur insu, l'amour du savoir qui en est l'âme profonde. Leurs inventions sont des découvertes dans le réel ou dans le possible; leurs fantaisies les plus excentriques, des explorations scientifiques de l'imaginable. Chacun de leurs chefs-d'œuvre est une Amérique où la colonie des imitateurs herborise après eux. En affinant et déployant le cœur, en perfectionnant et enrichissant la langue, ils révèlent leurs profondeurs inconnues; par eux, ces vieux thèmes traditionnels, règles prosodiques, règles musicales, types de l'art consacrés, attestent leur richesse virtuelle d'inépuisables variations. Les arts sont des sciences qui créent leur objet. Si le poète ne se contente pas de collectionner des *documents humains*, des trouvailles psychologiques ou ethnologiques, s'il les coordonne entre elles et les accorde avec des raretés rythmiques ou philologiques non moins précieuses, c'est en vue d'un jugement d'approbation esthétique de soi ou d'autrui, et le plus sincère et le plus fort possible. Je ne puis voir non plus, dans son noble labeur, qu'une grande soif de foi vive. Et cela est si vrai qu'on va souvent de la poésie à la science, mais jamais on ne revient de la science à la poésie, du fruit de l'esprit à sa fleur. Est-ce à dire que toutes les passions humaines se réduisent au fond à une seule, la curiosité? Oui; et de même que toutes les forces mécaniques, d'après les nouveaux physiciens, tendent à s'épanouir finalement en rayonnement de chaleur et de lumière, avide inutilement de l'immensité, et de même que cette tendance incontestable n'empêche point, en attendant le terme final, la conversion fréquente et inverse de la chaleur en mouvement de masse, — pareillement, toutes nos passions tendent à connaître, même lorsqu'elles mettent obstacle à l'extension de notre savoir. Amour changeant, ambition instable, insatiable avidité, qu'est-ce, après tout, que l'attrait du mystère irritant, de ces émotions inéprouvées ou de ces aspects étranges que les uns demandent à de plus hauts élans du cœur ou à de plus hautes cimes de la richesse et du pouvoir, les autres, tels que Spencer, à de plus colossales pyramides de sciences et de conjectures? C'est peut-être la raison pour laquelle, seule entre toutes nos passions, la curiosité, qui les résume, n'a pas de contraire imaginable. La haine s'oppose à l'amour; à l'ambition, à la vengeance, on peut opposer l'humilité et la charité chrétiennes, etc.; mais que pourrait bien être l'*anti-curiosité*, le désir de ne rien connaître? C'est aussi impossible à concevoir que l'*anti-conscience* ou que l'*anti-espace*, car l'espace, précisément parce qu'il est constitué de directions antagonistes dont il est le *combat*, ne peut se battre comme elles. L'homme même qui, pour échapper à la certitude de ses maux, se jette dans la mort avec la

persuasion de s'y anéantir, n'est point altéré d'ignorance, il ne l'est que d'oubli ou plutôt de négation; il voudrait pouvoir nier ses maux aussi fortement qu'il les affirme, et il ne se résigne que par force à se contenter de les oublier. Dans le néant d'ailleurs, si réellement ce *nirvâna* l'attire, que peut-il aimer, sinon la certitude qu'il en a et qu'il cherche à rendre plus vive, par une contradiction inconsciente, dans l'instant même où il abdique sa faculté d'être certain?

Pourquoi telle certitude est-elle désirée et jugée désirable plutôt que telle autre? Pourquoi la certitude d'être guillotiné demain, toute vive qu'elle est chez le condamné, lui est-elle si pénible? Pourquoi la certitude de ne pouvoir aller se promener, causer, se répandre, est-elle si importune au prisonnier et au malade, et au commerçant la certitude d'être en faillite? Pourquoi la certitude de ne pouvoir entendre, voir et toucher les phénomènes intérieurs de la molécule et de l'atome, de ne pouvoir jamais descendre au centre de la terre ni étudier la flore et la faune des planètes voisines, est-elle si décourageante parfois pour le savant et le philosophe qui se détournent avec horreur de l'*ignorabimus* de du Bois-Reymond, comme d'un arrêt de mort? Parce que, désirant avant tout la certitude, nous devons naturellement désirer la certitude la plus pleine et la plus riche, c'est-à-dire celle qui a pour objet le plus grand nombre possible de certitudes conditionnelles, lesquelles, réalisées, auraient le plus grand nombre possible d'autres certitudes conditionnelles pour objet, et ainsi de suite, le tout formant la série la plus longue possible de certitudes impliquées les unes dans les autres; or le condamné à mort sait que cette série, pour lui, va être brusquement arrêtée demain, et il aurait beau disposer pendant ces vingt-quatre heures de toute la fortune d'un Crésus et de toute la puissance d'un César, le grossissement des termes de sa série n'en compenserait pas la brièveté excessive. Le prisonnier, le malade non en danger n'ont pas à redouter le raccourcissement de leur série, mais les termes en sont rétrécis extrêmement; leur vie, comparée à celle de l'homme libre et en bonne santé, est l'équivalent d'une somme de foi potentielle beaucoup moindre. Le commerçant sait qu'en perdant son crédit il perd la probabilité de bénéfices ultérieurs, convertibles en aliments, en vêtements, en sensations de luxe, qui lui donneraient des forces et des aptitudes nouvelles en vue de nouvelles affaires plus fructueuses encore. Le philosophe, le savant, qui se heurtent aux limites du savoir humain, s'étonnent et s'affligent, comme réveillés du songe doré et de l'espérance enchanteresse d'une formule infiniment claire, pénétrante et compré-

hensive, parfaitement démontrée et expliquant absolument tout. Leur affliction dit qu'ils y ont cru!

Le désir humain, en effet, ne se repose et ne se reposera jamais que dans une certitude jugée par lui développable en une série vraiment indéfinie de possibilités d'autres certitudes. Ces possibilités sont de deux sortes, les unes jugées *miennes* et les autres jugées *non-miennes*. Celles-ci sont nommées réalités, choses; celles-là, je les nomme mes facultés, mes puissances, mes espérances, mes droits, mes *attentes*, comme dit Bentham. Le besoin de la certitude *maxima* se dédouble ainsi en besoin de vérité et besoin de sécurité. Le premier ne pourrait être pleinement assouvi que par une science achevée, infinie, impossible, qui atteindrait et pénétrerait la source première de toutes les réalités; en attendant, il se satisfait comme il peut, chez la plupart des hommes simples et bons, par la foi en un dieu ou en des dieux, en des êtres jugés omniscients, dont l'affirmation par le croyant implique l'affirmation de tout le réel et de tout le possible, en des êtres tout-puissants, dont l'affirmation par le croyant implique celle de toutes les transformations du possible en réel, du réel en possible, et de toutes les certitudes visuelles, tactiles, etc., auxquelles ces miraculeuses métamorphoses donneraient lieu. Dieu est pour le chrétien une Encyclopédie ineffable, qu'il est assuré de lire un jour, s'il fait son salut. Quant au second besoin, il est inassouvissable autrement que par la conscience d'une puissance sans bornes et par la garantie d'une vie sans fin. Combien sommes-nous loin de ce double idéal, malgré les efforts séculaires de nos sociétés pour étendre un peu la libre activité et les moyens d'action de leurs membres et pour prolonger la vie moyenne! Plus simplement, — fictivement dira-t-on, mais par une fiction longtemps nécessaire et encore utile, — la foi en l'immortalité de l'âme a répondu depuis longtemps à ce vœu profond de sécurité absolue. Ce n'est donc point par une routine absurde, par un simple attachement à des banalités solennelles, c'est avec justesse que l'on proclame ces deux antiques croyances où se résume l'essence de la religion, sinon de toutes les religions, la foi en Dieu et la foi en l'immortalité, comme deux grandes conditions de la paix sociale et deux fortes assises de l'ordre social. Ceux qui vivent heureux sans elles les ont remplacées, et par des illusions pareilles au fond, malgré leur forme plus positive. L'homme doué d'une excellente santé et de quelque aisance n'est-il pas dans l'impossibilité de croire sérieusement qu'il mourra jamais? Et ne puise-t-il pas dans cette sorte d'assurance vague et constante d'immortalité l'air de béatitude qui lui est propre? L'homme installé dans une puissance

ou une liberté incontestée, dans une fortune bien assise, ne nage-t-il pas déjà dans l'éther élyséen? N'est-il pas près de croire à sa toute-puissance? Et le savant (on devrait dire le croyant, tant il faut de force de foi pour se faire à l'idée que la terre où nous sommes va plus vite qu'un boulet de canon, que la lumière franchit soixante mille lieues par seconde, etc.), le savant qui n'admet point de bornes à l'extension future de la science et qui, souvent même, se berce de la persuasion de tout connaître, ne se prend-il pas pour un dieu? Si l'on y réfléchit, on verra que toute la vertu pacifiante de la science, de l'aisance, de la santé, de la liberté, vient de cette illusion sourde et permanente qui les accompagne. C'est une grave erreur de penser que, sans une immense conviction et sans une immense espérance, une nation peut être en repos. Aussi, dès que commencent à décliner chez un peuple les deux mystiques certitudes, il n'y a pas à s'abuser sur l'impossibilité de l'apaiser véritablement à moins d'ouvrir désormais à tous, en compensation, et non sans péril, les horizons fuyants de la science, les perspectives illimitées de l'ambition et de la richesse.

Il me semble que j'ai à peine besoin de tirer les conclusions qui découlent des pages précédentes. Les problèmes ci-dessus indiqués, comme nés du défaut de mesure commune entre les deux quantités de l'âme, doivent nous paraître maintenant résolus. Nous n'avons pas, en effet, à nous demander jusqu'à quel point une augmentation de croyance compense une diminution de désir, ou *vice versa*. La mesure commune qui nous manque nous serait inutile. Les désirs d'un homme ou d'un peuple sont d'autant plus désirables qu'ils tendent à accroître davantage son approvisionnement de foi, son double trésor de croyance proprement dite et de confiance. C'est toujours répondre, sinon au plus grand désir actuel, au moins au plus grand désir futur de tous les hommes, que de consolider et d'étendre leur somme de foi. Leur maître véritable est non celui qu'ils aiment et qui leur plait le plus, mais celui qui les instruit et les rassure le plus; d'une part, donc, c'est, de nos jours, le grand professeur, le grand créateur de sciences nouvelles; d'autre part, le grand homme d'État. Le premier doit répondre au besoin social ou individuel de vérité; le second, au besoin social ou individuel de sécurité. Celui-ci a la garde de la somme considérable de foi nationale engagée dans nos droits divers. Il peut la fortifier et l'étendre, ou l'ébranler et la resserrer. La resserrer, c'est comme diminuer la vision ou émousser le tact, et rendre ainsi moins sûrs, moins précis, moins nombreux, les jugements de localisation ou autres propres à ces sens. L'étendre, c'est comme ajouter le télescope à

l'œil ou le téléphone à l'oreille. Le ministre qui rassure complète donc l'œuvre du professeur qui instruit; et la tâche du premier est assez grande pour qu'il n'empiète pas sur celle du second. C'est sous la forme des droits anciens respectés le plus possible, conformément au conseil de Bentham (*Traité de législat.*, I, p. 261 et s.), et des droits nouveaux *lentement* créés, et non sous les espèces des connaissances scientifiques, qu'il doit tendre à grossir l'antique legs des certitudes populaires. — Pourquoi les progrès sociaux doivent-ils, autant que possible, être graduels? Bentham en donne une assez mauvaise raison : c'est que, dit-il, le mal de l'attente trompée est plus vif chez l'homme dépossédé d'un droit acquis que le plaisir de la surprise chez l'usurpateur heureux du bien d'autrui; en permettant cela, le législateur se trouverait avoir produit, toute addition algébrique faite des plaisirs et des peines, un reliquat de peines. Est-ce bien sûr? Le motif allégué par les évolutionnistes n'est guère meilleur. Ils n'aiment pas les révolutions, parce que leur formule de l'évolution ne les admet pas et que l'assimilation des sociétés aux organismes en souffrirait. Ils empruntent à Joseph de Maistre la brillante erreur de penser qu'une institution est nécessairement une œuvre anonyme et que l'accomplissement, même lent et graduel, d'un plan systématique de reconstruction sociale, sorti *ex abrupto* d'un cerveau individuel, est un rêve chimérique. Il est pourtant assez clair que toutes les modifications sociales, petites ou grandes, émanent en définitive d'initiatives individuelles, de fragments de plans personnels plus ou moins déchirés. A notre avis, la vraie raison de respecter les *attentes*, de ménager les droits acquis, même en poursuivant l'exécution d'un programme individuel très vaste et très précis, c'est que, par une trop grande brusquerie de procédés, on irait contre le but même des novateurs. Tout désir d'innovation a pour objet un *état* social, une stabilité d'un genre inconnu, un *corpus juris* inédit. Il est plus facile cependant de détruire la confiance, sans laquelle il n'y a point de droit possible, que de la rétablir, de même qu'il est plus aisé d'exciter les appétits que de les museler. Exécuter donc, du soir au lendemain, un programme radical, si beau, si séduisant qu'il soit, c'est tarir la source qu'on veut dévier, le courant de foi et de crédit dont on a besoin pour l'établissement de l'état rêvé; c'est briser son verre avant d'y boire.

Je ne puis entrer dans le détail des conséquences sociales que comporterait la double thèse développée dans cette étude, à savoir la mesurabilité *en droit*, et peut-être *en fait*, de la croyance et du désir, et la subordination du désir à la foi. Une seule suffira. Si, à l'opposé de ma seconde proposition, on ne voit dans la foi qu'un

instrument du désir, et, par suite, dans les croyances populaires qu'un moyen d'action, on doit à tout prix produire ou maintenir leur unanimité, condition première de leur efficacité pratique. Une erreur fixe et générale doit être préférée à des vérités variables et particulières. Mais si le savoir, si l'ensemble des certitudes supérieures (je dis supérieures, à cause de la quantité de foi potentielle qu'elles renferment), atteintes par le libre essor de l'esprit dissident, vaut par lui-même et vaut plus que tout, si la récompense suprême de nos longs travaux est l'acquisition d'une expérience désormais inutile, d'un credo personnel et en partie incommunicable, le plus haut intérêt d'un peuple est d'arriver, s'il se peut, dans la personne de chacun de ses membres, à cette fleur terminale de la vie, et d'affranchir la pensée de toute entrave.

G. TARDE.

NOTES ET DOCUMENTS

DE LA FUSION
DES SENSATIONS SEMBLABLES

I

On sait que l'association des idées par ressemblance est un des deux principes qui assurent la succession de nos pensées. Lorsqu'une sensation, une idée ou un sentiment occupent l'esprit, ces états de conscience ont une tendance à rappeler les états passés qui leur ressemblent. Si rien ne met obstacle à cette tendance, le rappel se fait, et nous avons une conscience simultanée de deux états qui, dans l'ordre de notre expérience, étaient séparés par le temps. La ressemblance a une autre propriété, moins connue et moins étudiée que la précédente, quoique l'existence n'en soit pas douteuse. Elle consiste en ce que deux sensations, deux idées, deux sentiments qui se présentent ensemble à l'esprit se fusionnent quand ils sont semblables ; si la ressemblance des deux états est parfaite, la fusion est totale ; elle se révèle par ce fait caractéristique qu'au lieu d'éprouver deux états de conscience nous n'en éprouvons qu'un seul. Si les deux états se ressemblent d'une façon imparfaite, cela tient à ce qu'ils sont formés en partie d'éléments communs et en partie d'éléments différents. Il n'y a que les éléments communs qui se fusionnent : les éléments différents restent distincts. La conséquence de cette fusion partielle est moins facile à saisir par la simple observation que lorsque la fusion est totale ; mais elle se révèle par des phénomènes psychologiques qui permettent d'en donner la formule par induction : nous éprouvons d'une façon dis-

tincte les deux parties différentes des deux états ; quant aux deux portions qui se ressemblent, elles ne font sur la conscience qu'une impression unique[1].

Avant de commencer une étude synthétique de cette *loi de fusion*, il est peut-être utile de la démontrer, ou du moins de décrire quelques expériences qui mettent sous les yeux du lecteur la manière dont ce phénomène se présente à nous. Afin d'aller du simple au composé, je parlerai d'abord du cas où la fusion des deux états est totale. Un exemple excellent nous en est fourni par les phénomènes de la sensibilité tactile, où nous trouvons, dans des conditions déterminées, des sensations identiques qui se fusionnent : elles se fusionnent si bien que la personne qui n'est pas prévenue qu'elle reçoit deux sensations produites par deux excitations distinctes, croit, en ne percevant qu'une seule sensation, qu'on n'exerce sur sa peau qu'une seule pression. Mais ce phénomène touche à un problème de physiologie très controversé, sur lequel il faut d'abord donner quelques mots d'explication.

Le toucher est le sens qui occupe la plus large surface du corps ; tandis que les sens spéciaux, tels que la vue, l'ouïe, l'odorat et le goût, sont restreints à des parties très étroites de l'organisme, on rencontre le toucher sur toute l'étendue de la peau et même sur quelques muqueuses ; les fosses nasales, la conjonctive, la cavité buccale, le gosier, les deux extrémités du tube digestif, le vagin, le canal de l'urètre nous donnent des sensations de contact. Mais certains départements de l'enveloppe générale présentent une finesse supérieure aux autres. On sait par exemple que sur le milieu du dos la sensibilité tactile est peu développée ; elle est plus fine à la main, plus fine encore à la pulpe des doigts ; elle atteint son degré le plus élevé sur le bout de la langue. Weber a fait à ce sujet des expériences qui sont restées dans la science comme un modèle de précision. Il prenait un compas mousse, et il en promenait les deux pointes sur toutes les surfaces du corps dont il voulait mesurer la finesse. Il constata que, sur le milieu du dos, pour que les deux pointes soient perçues doubles, il faut les écarter de 30 lignes ; plus rapprochées, les deux pointes n'éveillent qu'une impression unique. Sur la poitrine, l'écart nécessaire est de 20 lignes ; sur la cuisse, de 16 ; sur la partie inférieure du front de 10 ; sur la paume de la main, sur le bout du nez, 3 ; sur le bord de la lèvre inférieure, 2 ; sur la pointe du doigt indicateur, face palmaire, 1 ; sur la pointe de la

1. M. Spencer a fait en quelques mots une exposition très précise de cette loi ; voir *Principes de Psychologie*, 2e partie, chap. 2.

langue, 1/2. Ces mesures ont été reprises, contrôlées et corrigées sur certains points ; mais peu importe.

Ces expériences de Weber ont eu le grand mérite d'établir des rapports quantitatifs entre les régions de la peau, au point de vue de la sensibilité tactile ; elles ont eu un autre mérite, plus grand encore à mon avis, celui de soulever un problème nouveau. La question s'est dès lors posée de savoir comment il peut se faire que deux pointes de compas fassent naître, suivant l'écart qu'on leur donne et la région de la peau où on les porte, tantôt deux sensations tactiles, tantôt une seule. C'est sur ce problème que je vais arrêter l'attention du lecteur.

II

Deux explications ont été proposées ; disons un mot de chacune avant de les écarter. La première, simple comme toutes les vues *à priori*, consiste à dire que, là où deux pointes sont perçues, chacune d'elles a excité séparément une fibre nerveuse, et qu'au contraire, lorsque nous ne percevons qu'une seule sensation, les pointes du compas n'ont excité qu'une seule fibre. On perçoit dans tous les cas autant de sensations qu'il y a eu de nerfs excités. Il est resté une trace de cette explication dans le langage : c'est le terme de *cercle de sensation*. Si l'on appuie une des deux pointes du compas sur la peau et qu'on cherche jusqu'à quelle distance de la première pointe la seconde n'éveille pas une sensation nouvelle, on circonscrit ainsi un espace qui a la forme d'un cercle ou d'une ellipse. Cet espace, n'étant capable de percevoir qu'une seule sensation, correspond, d'après la théorie, au territoire d'une fibre nerveuse : on l'appelle cercle de sensation.

Cette explication renferme une part de vérité ; sans doute, les portions du tégument dont la sensibilité est très développée sont plus riches en corpuscules du tact que celles dont la sensibilité est encore obtuse. Mais il y a loin de là à reconnaître que tout cercle de sensation est, comme on l'a dit, une grandeur anatomique, le territoire d'une seule fibre. On a constaté qu'il est des régions où les pointes du compas peuvent être séparées par plus de douze papilles nerveuses sans éveiller autre chose qu'une impression unique. Ajoutons que les limites d'un cercle de sensation varient singulièrement avec les conditions où se place l'observateur ; les cercles deviennent

plus petits sous l'influence de l'habitude et de l'attention, de sorte que deux pointes de compas peuvent tantôt provoquer une impression unique, tantôt en provoquer deux, avec le même écart et sur la même région de la peau. Si un cercle de sensation correspondait au domaine d'une seule fibre, ce serait une grandeur invariable, et ni l'attention ni l'habitude ne pourraient la modifier. Enfin il est un fait plus concluant que tous les autres : c'est que si l'on dessine sur l'avant-bras d'une personne deux cercles de sensation, et qu'on place les deux pointes du compas l'une dans un cercle, l'autre dans l'autre, en les rapprochant le plus possible, la personne en expérience ne percevra qu'une sensation ; pour qu'elle en perçoive deux, il faut que les deux pointes de l'instrument soient séparées par le diamètre d'un cercle tout entier. S'il était vrai que chaque cercle fût desservi par une fibre spéciale, il aurait suffi que les deux pointes fussent placées dans deux cercles différents pour que la personne les sentît toutes les deux. Je ne rappelle ces faits que pour mémoire : vous les trouverez partout.

On doit à Henri Weber une seconde hypothèse, connue sous le nom de *théorie des champs nerveux*. Voici en quoi elle consiste. On observe que, pour que deux sensations du toucher soient perçues d'une façon distincte, il faut qu'il existe entre les deux points de la peau qu'on excite un certain espace, un certain nombre de ramifications nerveuses, un *champ nerveux*. Ce qui est nécessaire à la perception distincte de deux sensations, ce n'est pas que l'excitation soit portée dans deux cercles de sensation différents ; il faut encore qu'il existe une distance déterminée entre les deux points excités. Pourquoi en est-il ainsi ? C'est, dit-on, parce que deux choses ne peuvent être distinguées que si quelque chose les sépare. L'excitation de deux fibres nerveuses ne peut produire deux impressions distinctes que si ces deux fibres sont séparées par des éléments nerveux non impressionnés. Ces éléments, dont le rôle est d'espacer les deux sensations, sont représentés par l'écart des deux pointes de compas.

Il est difficile de réfuter une théorie aussi vague ; essayons-le pourtant. On nous dit que c'est le champ nerveux non excité qui fait naître dans notre esprit l'idée de deux sensations espacées entre elles, et par conséquent doubles. Comment est-ce possible? Du moment qu'un ensemble de fibres nerveuses n'est pas impressionné, il est pour la conscience comme s'il n'existait pas. Le fait est certain. D'autre part, nous ne pouvons avoir une idée de la distance qui sépare les deux points de la peau qui ont été excités que si nous recourons au sens musculaire ; nous avons le sentiment d'un espace

plus ou moins long s'étendant entre les deux points A et B, lorsque nous avons éprouvé une série de sensations musculaires en portant notre main de l'un de ces points jusqu'à l'autre. Tant que nous n'avons pas fait cette expérience, nous ne pouvons rien dire sur la position relative de ces points. La sensibilité tactile ne peut nous donner aucun renseignement à cet égard. Ce fait a été mis hors de doute par les travaux de l'école anglaise sur notre mode de perception de l'espace. Je pense que ces raisons suffisent pour réfuter la théorie des champs nerveux.

III

L'explication que je propose de substituer aux précédentes peut se résumer en quelques mots. Je suppose que chacun des points de notre épiderme a une manière spéciale de sentir : les sensations tactiles qui se produisent sur telle région diffèrent qualitativement de celles qui se produisent ailleurs ; par exemple, quand avec le doigt on presse le front, ensuite la joue, le menton, le cou, la nuque, on provoque chaque fois une sensation différente. Toutefois, si la qualité de la sensation varie avec la région de la peau, il faut supposer que cette variation a lieu d'une manière continue d'un point à un autre ; si l'on choisit deux points très voisins, il se pourra faire que la différence des deux sensations ne soit pas assez marquée pour être perçue, et alors on pourra dire que ces deux sensations sont identiques pour la conscience et sont soumises aux mêmes lois mentales que s'il n'y avait entre elles aucune différence réelle.

La distance à laquelle les deux sensations commencent à se différencier n'est d'ailleurs pas uniforme pour tout le corps, car la nuance locale de chaque sensation varie avec une différence de vitesse suivant les régions de la peau.

Ceci étant posé, que va-t-il se passer ? Lorsque j'exciterai avec mon compas deux points de la peau, je pourrai provoquer à mon gré, suivant l'écart donné aux pointes, deux sensations différentes ou deux sensations semblables. Les deux sensations seront différentes, si je choisis des points de la peau assez distants pour que la différence de leur sensibilité soit saisissable. Au contraire, les deux sensations paraîtront identiques quand les points choisis seront trop rapprochés pour présenter, au point de vue de la sensibilité tactile, une différence marquée.

Or il résulte de la loi de fusion des états de conscience semblables que deux impressions qui diffèrent restent distinctes, tandis que deux impressions semblables se fusionnent et font l'effet d'une impression unique. Lorsque les deux pointes du compas auront éveillé deux sensations différentes, les deux sensations restant distinctes, nous percevrons séparément les deux pointes du compas. Au contraire lorsque les deux pointes auront provoqué deux sensations identiques, ces deux sensations se fusionnant, nous croirons n'en éprouver qu'une seule. L'explication est, on le voit, très simple et très facile à comprendre; et ce n'est pas un de ses moindres mérites de mettre en lumière cette propriété importante de la loi de ressemblance, la fusion des sensations semblables.

Reprenons avec soin toutes les parties de ce résumé. En premier lieu, quelle raison avons-nous de croire que tous les points de notre peau ont une manière différente de sentir le contact des objets extérieurs [1]?

Je ne développerai qu'une seule des raisons qu'on peut donner à l'appui, celle qui est tirée du phénomène de la localisation. C'est la plus frappante. Lorsqu'on touche une personne sur n'importe quelle partie de son corps, elle sait très bien dire l'endroit où on l'a touchée; elle ne rapportera pas au bras une sensation dont le siège est à la tête. Cette connaissance du lieu de la sensation n'est pas innée, elle est acquise, et la manière dont elle se forme est assez simple à décrire. Nous avons appris par l'expérience que lorsque nous éprouvons telle sensation tactile, une pression a lieu sur le bras; lorsque nous éprouvons telle autre sensation, une pression a lieu sur l'orteil, et ainsi de suite. Avec le temps, nous avons rattaché une sensation tactile déterminée avec la vue de notre bras, une autre avec la vue de notre orteil; et enfin chaque sensation différente avec la vue d'une région différente de notre corps. Lorsqu'on vient à presser, à piquer ou à pincer notre corps, la sensation propre de la partie affectée éveille l'image oculaire de cette partie par la seule force de l'association; c'est une loi mentale que, lorsque deux sensations ont été perçues en contiguïté, elles adhèrent de telle sorte que si l'une se reproduit elle tend à suggérer l'autre. Ici la suggestion se fait si rapidement que nous nous représentons l'image de la région touchée presque au moment même où nous recevons la sensation tactile. La localisation n'est pas autre chose.

1. Cette opinion a été défendue en Allemagne, sous le nom de *Théorie des signes locaux*, par Lotze, Wundt et Helmholtz. Ces penseurs ont été conduits à reconnaître un signe local à chaque sensation visuelle et tactile localisable, en expliquant la genèse de la notion d'espace.

Quant à la position du point qui est le siège de la sensation, elle nous est donnée par notre activité musculaire. — Cette explication, généralement admise, de la manière dont se forme ce qu'on a appelé le sens du lieu suppose continuellement une chose : c'est que deux sensations de contact qu'on rapporte à deux endroits différents du corps possèdent chacune un signe local qui les distingue et les empêche de se confondre. Supposez que toutes nos sensations de contact soient absolument uniformes. Une personne qu'on piquera au doigt ne pourra pas dire qu'on l'a piquée au doigt plutôt qu'à l'orteil, car si l'on eût pincé son orteil, elle aurait éprouvé la même sensation. Pour qu'une sensation de contact ou de pression s'associe avec la vue du doigt, une autre avec la vue de l'orteil, il est de toute nécessité que ces deux sensations soient différentes; sans cela, elles se confondront, et la sensation dont le siège est au doigt pourra suggérer indifféremment l'image oculaire d'une tout autre partie du corps.

Nous sommes maintenant en mesure de savoir s'il est vrai que les pointes du compas qui sont perçues isolément éveillent deux sensations différentes; si ces sensations peuvent être localisées d'une façon distincte pour chacune, c'est la preuve qu'elles diffèrent. Pouvons-nous les localiser? L'expérience répond affirmativement. J'appuie les deux pointes du compas transversalement sur l'avant-bras d'une personne, avec un écart de trente-neuf lignes : c'est l'écart nécessaire pour que la personne sente isolément les deux pointes. Ensuite, je relève alternativement une des deux pointes en priant la personne de m'indiquer si c'est celle de droite ou celle de gauche qu'elle ne sent plus. Chaque fois la personne répond juste ; elle localise chacune des sensations , sans jamais les prendre l'une pour l'autre. Preuve évidente que chacune de ces sensations diffère un peu de l'autre, et, si elles diffèrent, elles doivent rester distinctes; c'est une conséquence de la loi mentale que nous étudions.

Nous avons avancé une seconde hypothèse pour expliquer qu'on puisse trouver deux sensations tactiles qui dans des conditions déterminées soient semblables et par conséquent se fusionnent. C'est que la nuance locale d'une sensation se dégrade d'une façon continue quand on va d'un point à un autre; de sorte que si l'on prend deux pointes de la peau qui ne présentent à la conscience qu'une variation insensible, les deux sensations qu'on y provoquera nous paraîtront identiques. C'est précisément ce qui doit arriver lorsque les deux pointes du compas ne réussissent à éveiller qu'une seule impression ; les deux sensations sont semblables, et par conséquent

elles se fusionnent. Tout se résume à prouver ce dernier point, l'identité des deux sensations dans le cas où nous ne recevons qu'une seule impression. On a vu que les différences des sensations de notre peau nous servent comme signes du lieu où elles se produisent, et que si toutes les sensations que la peau nous donne étaient uniformes, nous ne saurions à quelle partie de notre corps les rapporter. — Cette incertitude doit se produire dans une certaine mesure, si l'on admet l'identité des sensations produites par un compas qui n'éveille qu'une seule impression. Est-il vrai que sur la paume de la main, par exemple, les deux sensations qui sont séparées par cinq lignes et qui se fusionnent sont identiques : dès lors, il nous sera impossible de rapporter chacune d'elles à un point différent de la peau. — C'est ce que l'expérience confirme, comme chacun peut s'en convaincre lui-même. Deux méthodes peuvent être employées. La première consiste simplement à porter sur la peau d'une personne les deux pointes du compas à une distance où elles se fusionnent ; ne percevant qu'une seule pression, la personne sera dans l'impossibilité de localiser séparément les deux pointes : cela va de soi. La seconde méthode donne des résultats plus curieux. On cherche expérimentalement l'écart qu'on peut donner aux deux pointes sans qu'elles cessent d'être fusionnées, et on marque à l'encre les points de l'épiderme où on les applique. Ces préparatifs doivent être faits sous les yeux du sujet en expérience, afin qu'il fasse la tentative d'associer à l'image de chacun des points marqués à l'encre la sensation tactile qui y est afférente. Ensuite on prie la personne de détourner les yeux, et on excite tour à tour l'un et l'autre point de son épiderme, en lui demandant si elle peut indiquer le point sur lequel on appuie l'instrument. La personne répondra que non, ou bien, si elle essaye de localiser, elle le fera avec des alternatives de succès et d'insuccès qui prouvent qu'elle devine. Cette impossibilité de déterminer un endroit spécial pour chacune des deux sensations ne peut tenir qu'à une chose : la similitude des deux sensations[1].

Je m'étais proposé de prouver que, lorsque deux sensations du toucher restent distinctes, elles sont de nature différente, et qu'au contraire, lorsqu'elles se fusionnent, elles sont de nature semblable. La preuve est faite.

1. Il faut se garder, dans cette expérience, d'écarter les branches du compas jusqu'à la distance maxima suivant laquelle nous fusionnons deux impressions : car cette distance ne peut manquer de varier pendant le cours des recherches par le seul effet de l'exercice et de l'attention ; dès lors, il arriverait que les pointes du compas produiraient, au lieu d'une impression simple, une impression double ; ce qui changerait le *déterminisme* de l'expérience.

IV

Il ne reste plus qu'à faire l'énumération de quelques faits d'observation recueillis depuis plusieurs années et qui s'expliquent maintenant d'une façon assez facile.

Si l'on expérimente sur les deux lèvres rapprochées et soudées d'une cicatrice, on voit que les deux pointes d'un compas seront toujours distinguées si l'une est d'un côté de la cicatrice et l'autre de l'autre. Pourquoi en est-il ainsi? C'est que les deux lèvres, en se rapprochant, ont conservé chacune la sensibilité spéciale qu'elles possédaient quand elles étaient séparées par l'écart voulu pour donner une impression double; et ce qui est nécessaire à la perception distincte des pointes d'un compas, ce n'est pas l'écartement de ses branches, c'est une manière différente de sentir de la part des points touchés. Le phénomène inverse se produit sur de la peau distendue. M. Czermak a observé que, sur le ventre de la femme pendant la grossesse, il faut augmenter l'écartement du compas pour produire une impression double. On voit donc que la distribution de la sensibilité reste la même sur une surface cutanée, quand des causes normales ou pathologiques viennent modifier la grandeur de cette surface.

Lorsqu'on porte les deux pointes du compas sur deux surfaces différentes, par exemple la muqueuse des lèvres et l'épiderme qui y est contigu, les deux pointes seront toujours senties doubles, quelque petit que soit l'écart. Comment expliquer cela? Il est clair que la muqueuse de la cavité buccale, quoiqu'elle soit une dépendance de la peau, en diffère essentiellement par sa texture. Ce sont deux téguments de nature différente. N'est-il pas dès lors probable que deux points même très rapprochés choisis sur l'un et sur l'autre tégument présentent quant à leur manière de sentir plus de différence que deux points moins rapprochés et situés tous les deux sur l'épiderme?

L'attention a une certaine action sur la finesse du toucher. On a observé qu'avec beaucoup d'attention nous pouvons pour ainsi dire *dédoubler* une impression, qui sans cela nous aurait paru simple et percevoir distinctement les deux pressions du compas. Ce phénomène peut aussi être expliqué. Il faut savoir qu'une différence entre deux sensations se traduit pour la conscience sous la forme d'un petit choc que l'on éprouve au moment où l'on passe d'une sensa-

tion à l'autre. Ce petit choc est lui-même une sensation, et nous le percevons suivant les mêmes lois que les autres sensations. Or tout le monde a pu remarquer que telle sensation qui passe inaperçue quand on a l'esprit distrait sera remarquée si l'on y prête un peu d'attention. Le fait est incontestable, quoique difficile à expliquer. Lorsque nous aurons l'esprit en éveil au moment où l'on portera sur notre peau les deux pointes du compas, nous percevrons la sensation élémentaire de choc qui les sépare, et il n'en faudra pas davantage pour que les deux sensations restent distinctes.

L'habitude a en général pour effet de diminuer le diamètre des cercles de sensation; à la suite d'un exercice répété pendant une couple d'heures, on parvient à distinguer deux points qu'on avait commencé par fusionner. Pourquoi? C'est que l'exercice aide puissamment à la différenciation des organes des sens et permet de saisir des nuances de sensations là où d'autres personnes ne constatent que l'identité. Ce fait est sensible sur les aveugles et surtout sur les aveugles de vieille date. M. Goltz a constaté qu'ils présentent des cercles de sensation plus petits que les autres hommes. La raison en est que, privés de la vue, ils sont obligés d'exercer leur sensibilité tactile plus souvent que ceux qui ont des yeux pour se conduire. C'est peut-être à l'effet de l'exercice qu'il faut rapporter l'inégalité de finesse qu'on observe sur les régions de notre peau. Ce qu'il y a de certain, c'est que les parties qui se distinguent sous ce rapport sont celles qui, par leur position, leur mobilité et leur usage, ont le plus souvent l'occasion d'exercer leur sensibilité.

V

L'ensemble de faits que j'ai mis sous les yeux du lecteur lui permettra de se faire une idée très nette de la manière dont deux sensations semblables arrivent à se fusionner. On peut répéter les mêmes expériences et les mêmes raisonnements sur les sensations visuelles, qui se fusionnent dans les mêmes conditions que les sensations du toucher. Le procédé dont on se sert rappelle celui du compas de Weber; on prend deux fils très fins et on les place à une distance déterminée de l'œil; suivant que l'on éloigne ou que l'on rapproche ces deux fils l'un de l'autre, leurs images se font distinctement ou se fusionnent. L'écart à donner aux deux fils pour qu'ils

soient perçus distincts est inversement proportionnel à la finesse de la région rétinienne où les images viennent se peindre. Citons un chiffre. On a pu constater que, lorsque les images se font sur l'équateur de l'œil, elles ne se distinguent que si les fils sont cent cinquante fois plus écartés que lorsqu'ils se peignent sur la tache jaune de la rétine. L'explication de ce phénomène est la même que celle donnée pour la perception tactile. Nous percevons l'image comme simple ou comme double suivant que les rayons lumineux diffusés par les deux fils ont excité des éléments rétiniens doués d'une sensibilité uniforme ou d'une sensibilité différente : car, dans le premier cas, les deux sensations rétiniennes se sont fusionnées, et dans le second cas elles sont restées distinctes.

La fusion peut se faire entre une sensation et une idée; en voici un exemple, que j'emprunte à Alexandre Bain [1] : « Quand nous regardons la pleine lune, nous recevons instantanément l'impression de l'état qui résulte de l'addition des impressions que le disque de la lune a déjà faites sur nous... L'opération s'accomplit si rapidement que nous n'y faisons pas attention. »

ALFRED BINET.

1. C'est, si je ne me trompe, le seul endroit où M. Bain ait eu l'occasion de parler de la loi de fusion (*Sens et intelligence*, p. 419).

OBSERVATION POUR SERVIR

A LA PSYCHOLOGIE ANIMALE

Un des premiers jours du mois de janvier 1874, j'étais à la chasse sur les confins de l'Ille-et-Vilaine et du Morbihan, avec deux compagnons : un jeune homme et un garde particulier. Vers le soir, nous suivions tous les trois un chemin creux, borné à droite par une lande, à gauche par un grand champ de blé qui s'étendait jusqu'à une prairie de deux hectares environ ; au milieu de cette prairie se trouvait ce qu'on appelle dans le pays un *broussis*, c'est-à-dire une surface de quelques ares couverte de petits arbres et de buissons qui forment un enchevêtrement inextricable. La prairie séparait ces broussailles d'un grand bois ; le lecteur comprendra bientôt l'importance de ces détails d'une topographie minutieuse.

Nos deux chiens, l'un tout jeune et faisant sa seconde campagne, l'autre vieux routier, mais encore vigoureux, battaient la lande à notre droite, le jeune fort loin de nous, le vieux à moins de cent mètres du chasseur, suivant son habitude. Tout à coup, au bruit de nos pas sur les pierres du chemin, trois perdrix se lèvent dans le champ de blé : les deux premières se jettent à gauche, hors portée, la troisième file droit devant elle dans la direction du bois. Mon jeune compagnon la tire, elle tombe ; mais, n'ayant que le bout de l'aile coupé, elle prend aussitôt sa course à travers les sillons, passe sur la prairie et gagne les broussailles où la compagnie, paraît-il, se remisait souvent. Les deux chiens avaient entendu le coup de fusil ; le vieux chien, qui se trouvait plus près, arrive le premier et prend aussitôt la piste. Il la suit sans hésiter à travers le champ de blé et la prairie ; arrivé aux broussailles, dans lesquelles le garde, monté sur le talus du chemin, avait vu la perdrix entrer, il s'arrête brusquement. Cependant l'herbe humide et fraîche de la prairie lui renvoyait à plein nez le fumet de la bête. Pourquoi ne cédait-il pas aux suggestions de son odorat, à l'instinct qui ne connaît pas d'autre règle que la sensation ? Un enfant, un jeune chasseur se fût jeté dans le taillis ; mais Tom avait de l'expérience et du sang-froid. Il fit, au petit galop, le tour des broussailles, le nez contre terre, pour s'assurer que la perdrix était bien restée là ; puis,

voyant arriver son frère, qui, avec toute l'ardeur de la jeunesse et de l'instinct aveugle, se jeta étourdiment dans le fort, il alla se poster dans la prairie du côté opposé, happa l'oiseau au passage avant qu'il eût pu regagner le bois et nous le rapporta.

Cette petite scène m'avait donné à réfléchir; mais je restai silencieux et j'attendis les explications du garde; c'était un témoin d'autant plus précieux à consulter que, parfaitement étranger à tout système philosophique, il vivait avec les chiens de son maître et présidait à leur éducation cynégétique. Or, pour lui, il n'y avait pas de doute : le vieux Tom avait raisonné, et même raisonné juste. La topographie du champ de bataille était familière au chien : c'était à quelques pas du logis; il y chassait presque tous les jours et arrivait le premier dans tous les coins où sa mémoire lui rappelait quelque heureuse rencontre. Son odorat l'avait guidé jusqu'à l'entrée des broussailles; mais là, pourquoi s'était-il arrêté? La piste était trop fraîche pour qu'on pût admettre ce que les chasseurs appellent un *défaut;* son nez l'avertissait que la perdrix était devant lui; s'il ne l'avait pas suivie, c'est qu'il savait qu'une perdrix court bien et avance plus rapidement à travers les ronces, sous lesquelles elle trouve partout des passages, qu'un grand chien braque, forcé de s'y frayer péniblement un chemin. Il avait donc fait le raisonnement suivant : Si je me lance à la suite de la perdrix, elle va prendre de l'avance sur moi, elle gagnera le bois sans que j'aie pu l'atteindre. Si je fais le tour, je la rejoindrai plus vite; mais elle est peut-être restée dans les broussailles; il faut s'en assurer : si elle est sortie, je trouverai sa piste sur la prairie. C'est pour cela qu'il avait fait le tour, le nez contre terre. Arrivé de l'autre côté du taillis sans avoir rien rencontré, ou bien il entendit la perdrix marcher sous le couvert, et il la guetta; mais cela n'est guère probable, me dit le garde, car, si elle avait continué sa course, elle serait sortie avant l'arrivée du chien; ou bien, comme l'affirmait énergiquement notre homme, il savait son frère derrière lui, et il comptait sur son ardeur pour déloger la bête et la faire passer sur la prairie; il avait donc choisi son poste pour la happer au passage.

N'y a-t-il pas là un acte réfléchi et un raisonnement qui suppose le langage intérieur, généralement refusé aux bêtes par nos psychologues, trop préoccupés de ne pas compromettre l'excellence de la nature humaine? La psychologie animale est un domaine encore peu exploré, et il serait utile que l'on réunît des faits qui, observés et interprétés sans parti pris, permettraient de déterminer pour chaque espèce les lois de l'instinct, qui ne varie pas d'un individu à un autre, et celles de l'intelligence, qui, dans le chien du moins, a souvent des caractères tout personnels et atteint un développement qui dépasse de beaucoup la limite fixée arbitrairement par la plupart des philosophes. Je n'ai jamais remarqué, de la part des chiens que j'ai pu observer d'une façon suivie, aucun fait qui révélât chez eux la moindre notion morale, la moindre idée surnaturelle; mais je connais au contraire un grand nom-

bre de faits qui ne permettent pas de leur refuser, comme on le fait généralement : 1° l'*attention*, le pouvoir d'arrêter au passage une idée et de l'associer à telle ou telle autre ; 2° le pouvoir de distinguer les rapports fortuits et les rapports constants, c'est-à-dire une *sorte de raison*, très bornée, il est vrai ; vous tromperez facilement un jeune chien par un geste, une intonation, mais un vieux chien ne s'y laissera pas prendre : il réfléchira au lieu de céder à la première impression ; 3° l'aptitude à acquérir par l'éducation des qualités intellectuelles qu'on pourra exercer de différentes manières et qui sont pour une part propres à l'individu, pour une autre part, plus considérable, transmissibles par l'hérédité.

D. DELAUNAY,

Maître de conférences à la Faculté de Rennes.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Wigand. — *Le darwinisme, signe du temps présent* (DER DARWINISMUS EIN ZEICHEN DER ZEIT). 1 vol. in-8°, chez Henninger, Heilbronn, 1878[1].

Parmi les critiques du darwinisme, l'honorable professeur de botanique de Marbourg, M. A. Wigand, tient une place de premier ordre. Son nom a été répété cent fois durant le procès en instance, et il méritait cette marque d'estime de la part des savants et des philosophes. On ne s'étonnera donc pas que cette *Revue* lui accorde une sympathique hospitalité, d'autant plus que ses idées n'ont été jusqu'ici l'objet d'aucune exposition spéciale et complète en France.

Une explication générale est nécessaire pour guider le lecteur. On a quelquefois assimilé le conflit actuel entre les transformistes et leurs adversaires à la querelle célèbre des nominalistes et des réalistes. C'est bien vite convertir, sans besoin ni profit, une « question naturelle » en un problème métaphysique ou logique. Il est plus scientifique de dire que le débat est entre les physiciens et les biologistes. Toute la question de l'origine des espèces et de la vie elle-même se ramène alors à ces termes : Dans quel état d'équilibre cosmique les phénomènes organiques, physiologiques et morphologiques sont-ils apparus ? La discussion n'est possible que s'il est également admis par tous que l'apparition de la vie et des espèces végétales ou animales a eu lieu en dehors de toute intervention miraculeuse, par suite de l'évolution des forces naturelles. Cette règle admise, il y a encore des manières très différentes de comprendre cette évolution. C'est un postulat général de la physique que chaque manifestation cosmogénétique est la conséquence fatale et nécessaire des conditions physico-chimiques précédemment existantes. Les darwinistes, se référant à cette conception régulatrice des théories particulières, admettent de plus, d'une manière explicite ou implicite, que le mode de constitution des forces et de la matière a toujours été identique, que le présent est simplement l'ana-

1. Cette brochure est l'abrégé d'un ouvrage considérable du même savant : « *Der Darwinismus und die Naturforschung Newtons und Cuviers* », publié en trois volumes (1874-1875). M. A. Wigand en a tiré ce résumé, sorte d'édition populaire, particulièrement destinée aux « gens du monde » (*die Laien*), comme il le dit lui-même dans sa préface.

logue du passé. En conséquence, ils expliquent d'après des faits d'expérience actuelle, mais en les grossissant (sélection, concurrence vitale, hérédité, adaptation, variabilité), la formation successive et progressive des espèces organiques. C'est cette similitude du passé et du présent qui est précisément contestée. Beaucoup pensent au contraire, avec Cl. Bernard et maints physiologistes, que l'établissement des espèces a exigé un équilibre des forces physiques tout différent de l'actuel.

Sur ce point capital l'entente n'a pu se faire entre les physiciens et les biologistes. Ceux-ci, instruits par l'étude quotidienne des phénomènes de la vie, retrouvant toujours au fond de toutes les manifestations physico-chimiques de l'organisation une « condition invisible » (Cl. Bernard), sont amenés à penser que, s'il y a en effet une physique générale dont les lois souveraines s'imposent à tous les êtres de l'univers connu, cette physique abstraite ne nous autorise pas à confondre les phénomènes de la matière inorganique et ceux de la matière organisée, en un mot que, si l'évolution vitale obéit elle-même au déterminisme des lois mécaniques, elle n'en constitue pas moins un mécanisme *sui generis*, irréductible de sa nature.

Nous sommes ici sur les sommets de la pensée scientifique. L'évolution de l'univers, selon les uns, n'est que la répétition sous des formes infiniment variées des mêmes actions physiques et mécaniques des atomes : ce sont toujours les mêmes acteurs, malgré le changement magique des figures. Mouvement intégré et mouvement désintégré, voilà le grand secret de l'existence. Selon les autres, l'évolution totale de l'univers serait mieux comparée à l'évolution des organismes, qui se fait continûment sans doute, mais sans exclure les secousses ou les métamorphoses. Voyez la chenille devenant avec le temps chrysalide et papillon. En termes plus simples, il y a des époques de la Nature, comme il y a des époques de la vie individuelle : c'est d'abord un germe enveloppé d'une matière homogène, puis c'est un organisme animé d'une vitalité féconde et produisant à son tour une floraison d'organismes nouveaux. L'âge de la création, ou de la virilité, est passé pour notre microcosme : qui sait combien de temps encore attendra l'éclosion des formes vivantes possibles que révèle « l'ample sein de la nature » ?

Voilà la thèse et l'antithèse. La conception biologique de l'univers doit-elle détrôner sa rivale aujourd'hui préférée, la conception physico-chimique? Une intelligence assez vaste pour embrasser le tout des choses ne pourrait-elle pas ramener les lois et les phénomènes du monde inorganique aux lois et phénomènes de la vie universelle? Le dernier mot de l'énigme est-il la Vie ou le Mouvement? tel est le problème, que nul actuellement n'est en mesure de résoudre.

La question de l'origine des espèces, comme toutes les questions d'origine, est donc nécessairement un objet de spéculation. Les solutions proposées, combattues ou adoptées, n'expriment et ne peuvent

exprimer que des opinions philosophiques et, à ce titre, relèvent de la science de l'esprit. Il est satisfaisant, certes, pour l'imagination, de voir apparaître tour à tour, supérieures après inférieures, les formes du règne végétal ou animal ; mais cette continuité apparente ne va pas sans une discontinuité cachée. Allons plus loin, et supposons un état de choses tout imaginaire. L'expérience a livré des secrets merveilleux : dans le laboratoire d'un Liebig ou d'un Berthelot de l'avenir, malgré l'élimination des germes invisibles de l'air, ces terribles ennemis de la génération spontanée, une masse de matière protoplasmique, embryon d'une espèce inconnue, a pris naissance. Même alors le transformisme mécanique aurait tort de triompher.

C'est qu'en effet la réduction aux causes, mécaniques ou physiques, n'implique en rien une réduction des essences. La loi rationnelle de causalité n'embrasse que l'ordre de succession ou de coexistence invariable des phénomènes. Croire que les rapports de temps ou de lieu constatés par le physicien, l'astronome, le biologiste, atteignent l'essence des choses, c'est faire de la mythologie scientifique et prendre le vénérable Chronos, « au sablier intarissable, » pour le générateur universel des êtres. Autrement dit, le fait de décomposer ou de produire physiquement un organisme vivant n'expliquerait pas plus la nature propre de la vie que le fait de démonter ou de construire une montre n'explique la nature de la pesanteur. Trouver les conditions mécaniques d'une organisation définie, si c'était possible, et à l'aide de celles-là déterminer celle-ci, ce ne serait pas plus tirer la vie de la matière brute et inanimée que l'horloger ne tire le mouvement par voie de création *ex nihilo* des roues et des ressorts inertes qu'il ajuste. Ce serait simplement utiliser les forces virtuelles de la nature.

Le transformisme radical — et c'est là son grand intérêt — affiche la prétention contraire de simplifier le nombre de ces attributs de l'inconnaissable, en réduisant les forces biologiques aux forces physico-chimiques. Le physiologiste qui a le plus fait en ce siècle pour cette réduction a répondu en démontrant que la puissance évolutive de l'ovule, y compris les phénomènes de génération, de nutrition et d'organisation qui s'y rattachent, forme un *quid proprium* de la vie. « Il est clair, a-t-il écrit, que cette propriété évolutive de l'œuf, qui produira un mammifère, un oiseau ou un poisson, n'est ni de la physique ni de la chimie. »

Il est nécessaire, pour comprendre ce qui suit, de ne point perdre de vue ces vérités biologiques, résultat suprême de l'expérience positive. Le darwinisme en est la négation. Dans sa brochure, à laquelle nous revenons, M. A. Wigand passe en revue d'abord les hypothèses, puis les faits propres à cette doctrine ; il continue par la critique de ses principes, et enfin il en apprécie la signification morale et religieuse.

I. — *Les hypothèses.*

Elles sont au nombre de trois : variabilité de l'espèce, transmissibilité de ces variations, concurrence vitale.

La première est l'idée-mère du darwinisme. Quoique partisan de la fixité des espèces, Wigand reconnaît l'instabilité de quelques-unes, telles que « les pigeons, le chien, la rose, le pommier, la ronce, qui sont extrêmement variables. » Seulement cette variabilité prouvée en fait n'est point, comme le veut Darwin, une « mutabilité » illimitée : conception hypothétique qu'on substitue faussement aux observations positives. La variabilité ne constitue pas un mouvement progressif, irrésistiblement ascendant ; au contraire, c'est quelque chose de circonscrit, bien qu'en de larges limites, comme l'oscillation du pendule autour de son point d'équilibre. Et ce centre de gravité chez les êtres organisés, c'est le caractère spécifique, immuable de soi. Il y a plus, poursuit notre auteur : ces variations n'ont jamais lieu que suivant des directions définies, et la théorie darwinienne demande une variabilité sans limites qui aille de l'infusoire jusqu'à l'homme et qui soit « sans directions propres ». Or, une descendance modifiée allant des protistes aux vertébrés est essentiellement délimitée à tous ses degrés, puisque, « si aucune cause déterminée n'est donnée, il est impossible que l'effet suive. » (Spinoza) Dire que la variabilité est illimitée, indéfinie, c'est donc déclarer que l'origine des espèces est un fait de combinaison fatale peut-être, mais accidentel.

Sur le même terrain, Wigand s'attaque encore à l'idée de la transmissibilité et de l'hérédité des variations. La variation, selon vous, dit-il aux darwiniens, engendre l'espèce en se fixant. C'est le contraire qui a lieu en fait : l'individu a une tendance prépondérante à revenir au type primitif.

La « concurrence vitale » ne saurait être niée, si par ce mot l'on entend la lutte de l'espèce contre un milieu défavorable : ainsi en est-il de la lutte du pigeon contre l'autour, des plantes contre la gelée. Mais le darwinisme parle d'une sélection de propriétés vitales mieux adaptées aux conditions d'existence de l'espèce : lieu, nourriture, etc. C'est dire qu'une plus grande vigueur ou une vitalité plus considérable sert d'origine aux espèces nouvelles ; or les marques caractéristiques et distinctes des espèces et des genres sont de nature éminemment morphologique, loin d'être des différences physiologiques. En eux-mêmes, les caractères morphologiques sont indifférents à l'énergie vitale ou à la destination organique de l'individu. Il serait donc très étonnant que la sélection naturelle se fût exercée à l'origine sur ces caractères pour en dégager des systèmes de plantes ou d'animaux. Partant, la hiérarchie ascendante des formes du monde organique ne saurait être rapportée à cette action.

II

Les Faits.

On nous assure que parmi une foule innombrable d'individus la sélection choisit et maintient tel individu en raison d'une adaptation plus complète à ses conditions d'existence; les autres du même coup sont éliminés. Il suit de là, remarque Wigand, que la sélection naturelle n'exerce qu'une sorte de blutage et ne crée nullement des formes nouvelles. (*Die natürliche Zuchtwahl wirkt nur sichtend, nicht formbildend.*) Où sont les causes efficientes de ces variations primordiales entre lesquelles celle-ci fait son choix? « Pourquoi d'une mère commune sort-il des descendants diversement conformés?... La chose est tout uniment attribuée à la variabilité comme à une propriété intime de l'organisation, et dès lors cette variabilité est traitée en âge réellement producteur et créateur des formes organiques, en cause efficiente. Au fond, le raisonnement de Darwin se ramène à cette proposition déraisonnable (*unsinnig*) : l'origine des formes réellement existantes s'explique par cela même que, en dehors de ces mêmes formes, d'autres en nombre immense auraient pu exister. »

Le principe de divergence vient à propos expliquer la disparition des formes intermédiaires. « En dehors de l'utilité du caractère propre à l'espèce, la simple divergence de deux formes organiques constituerait dans le combat pour l'existence une chance de durée directement proportionnelle à l'importance de l'écart, tandis que les formes d'entre-deux pour cette même raison seraient appelées à périr. » — Il est vrai que la spécialisation des facultés humaines, à cause de l'habileté qu'elle entraîne, crée à l'individu une supériorité marquée sur la médiocrité de son entourage : mais cette loi de l'association humaine n'est pas une loi de la nature. De plus, pourquoi les espèces extrêmes, à l'exclusion des autres soumises pourtant aux mêmes conditions d'existence, seraient-elles mieux adaptées que les intermédiaires à ces conditions? Enfin, d'après ce principe lui-même, les termes les plus extrêmes devant seuls subsister, — comme les algues et les mammifères, — le groupement des espèces ne devrait pas être ce qu'il est en effet : une juxtaposition d'espèces semblables, ou une hiérarchie d'espèces inférieures et supérieures reliées entre elles par de nombreuses affinités.

L'étude des caractères morphologiques des systèmes d'êtres organisés exclut cette conséquence. « Les marques distinctives de deux espèces parentes, de deux genres, etc., reposent sur des rapports de structure qui chez les animaux pour la plupart, et chez les plantes presque sans exception, sont indifférents à l'énergie vitale et à la des-

tination physiologique de l'individu; la preuve, c'est que des êtres d'espèce différente vivent fort bien à côté les uns des autres dans les mêmes conditions de milieu externe. Et précisément ces caractères, qui fixent les divisions principales du règne animal et du règne végétal, qui d'après Darwin sont relativement les plus anciens et conséquemment sont soumis depuis aussi longtemps que possible à l'influence de la sélection naturelle, ces caractères, dis-je, ne sont pas le moins du monde subordonnés à la fonction des organes. Partant ils ne pouvaient en aucune façon donner prise à la sélection. »

Impossible aussi, la transmutation des formes organiques. « Deux espèces animales ou végétales se distinguent l'une de l'autre par une infinité de marques ; elles sont spécifiquement différenciées sous tous les rapports, au point de vue de la forme extérieure, de leur structure élémentaire, de leur composition chimique, de leurs relations biologiques et physiologiques. Au contraire, deux variétés ne diffèrent que par quelques points. Conséquence : deux espèces issues de variétés préexistantes par simple développement suivant une même direction ne devraient aussi différer l'une de l'autre, malgré toutes les différences quantitatives, que sous un seul aspect. » De là suit que, pour expliquer les nombreuses divergences qui existent en fait, il faudrait admettre une infinité de processus particuliers, simultanés ou successifs. Et encore il ne sortirait de là qu'une mosaïque de formes et non un tout harmonieux.

On a beau accumuler les artifices mécaniques. « Il est impossible de tirer un Apollon d'une statue de satyre, une église gothique d'une caserne, qu'on accumule toutes les modifications qu'on voudra, qu'on multiplie à plaisir les additions et les reconstructions ; la chose n'est possible qu'à la condition de tout refaire de fond en comble, si bien qu'il ne reste pas pierre sur pierre des fondements primitifs. Il est tout aussi inconcevable qu'on puisse à l'aide de simples variations successives transformer l'âne en cheval, le pommier en poirier, et généralement tel type d'un genre, d'une famille ou d'une classe en un autre type de même catégorie, comme le hêtre en chêne ou en tilleul, l'âne en bœuf ou en lion, le singe en homme, le ver ou le mollusque en poisson, le poisson en reptile. C'est qu'en effet chacun de ces types, chaque espèce même considérée au point de vue de sa direction évolutive propre est constituée suivant son plan spécial, profondément unitaire; jusque dans ses tissus les plus minces, jusque dans ses lignes les plus délicates, l'espèce en garde l'empreinte, parce que la différence de deux types n'est pas simplement graduelle, locale et superficielle, mais bien antithétique, universelle et fondamentale, pénétrant l'organisation tout entière, parce que les diverses marques distinctives d'un type sont solidairement reliées et enchaînées entre elles. »

Cette difficulté, si énergiquement rendue par Wigand, a conduit les darwiniens à envisager les types analogues actuellement existants comme les descendants d'une forme radicale commune. On sauvait du

coup le principe de transformation. Le malheur est que de deux formes soi-disant généalogiques les darwiniens ne peuvent dire quelle est la primordiale, quelle est la dérivée? Est-ce le chien qui est issu du renard, le hêtre du chêne, ou le contraire? Ni l'un ni l'autre, répondent les transformistes; ils préfèrent imaginer une forme ancestrale commune; c'est ainsi que, pour ne point dériver l'homme d'aucun singe actuellement existant, du gorille par exemple, les adeptes de la théorie pithécoïde aiment mieux imaginer un ancêtre primitif de l'homme et du singe. — Mais que savez-vous de ces formes ancestrales? — Elles sont éteintes, et leurs débris dispersés.

Mauvaise défaite. « Cette forme ancestrale commune, du moment où elle a vécu comme animal ou comme plante d'une façon indépendante, ne peut pas n'avoir eu en partage que le caractère commun des deux descendants et s'être comportée avec une entière indifférence à l'égard des marques distinctives et s'excluant réciproquement de ceux-ci. En tant que chose concrète, elle a été nécessairement conformée ainsi qu'il convient à un genre ou à une espèce. Or une telle forme si nettement spécifiée ne serait pas moins en opposition avec ses descendants, que ceux-ci entre eux. » Nous voilà ramenés au cas de tout à l'heure.

Est-il donc vrai que toute concordance entre plusieurs formes doit s'expliquer par la communauté de descendance. Rien n'empêche que deux formes tiennent tout aussi bien leurs points de ressemblance d'une même cause commune agissant sur des individus d'ailleurs indépendants les uns des autres et d'habitats différents. Ceci nous explique peut-être pourquoi Darwin n'a pu donner même l'arbre généalogique du pigeon. Au lieu de classer les groupes organiques suivant un arbre généalogique, il est tout aussi simple de se représenter ce classement sous la forme d'un « système tourbillonnaire » (*Stromsystem*) ou d'une série de cercles se circonscrivant les uns les autres.

Supposé qu'on l'admît, le principe généalogique n'expliquerait pas la diversité des rapports de ressemblance que l'observation nous découvre entre plusieurs groupes coordonnés. Considérez l'hypothèse d'après laquelle l'homme serait issu du rameau commun des singes anthropoïdes. L'homme, en fait, ressemble davantage au chimpanzé par la forme du crâne et des dents, au gorille par ses extrémités, à l'orang par la conformation du cerveau. Comment le principe généalogique expliquera-t-il ces faits, l'homme ne pouvant avoir à la fois trois sortes d'ancêtres? Soit le cas où l'homme serait un rameau indépendant, coordonné à tout le rameau des singes et issu avec le dernier de la souche commune des primates; alors les affinités diverses du singe et de l'homme ne peuvent plus être expliquées généalogiquement. Le principe de la ressemblance et de la différence des groupes organiques, conclut Wigand, doit être « une loi intérieure de développement d'après un plan défini ».

La hiérarchie des formes, selon le darwinisme, résulte d'une loi de transformation graduelle qui fait passer les types inférieurs aux types

supérieurs. On imagine une progression tantôt suivant une seule série, tantôt suivant des séries parallèles ou divergentes. Or la chose n'est point si simple que cela : le progrès existe en gros dans le tout, mais chez l'individu le progrès est souvent accompagné de rétrogradation.

Autre méprise. Des formes inférieures ont quelque analogie avec des formes organiques d'apparition récente ; on en conclut que les premières ont été une étape dans l'évolution de la série. Comme si un palais devait commencer par être une maison bourgeoise !

Admettons pourtant l'hypothèse. Elle implique que les formes inférieures varient suivant une direction ascendante ; or en fait il y a plutôt, dans les limites d'une même espèce, tendance à la simplification. Si l'on dit que dans le combat pour la vie la modification progressive se fixe, parce qu'elle constitue une meilleure adaptation aux conditions biologiques externes, combien de changements expliquera-t-on par là ? Dans le même milieu les espèces les plus basses vivent en compagnie des plus hautes : pourquoi donc s'est produite l'immense différenciation de l'algue au vertébré ?

La moindre avance dans le sens d'une organisation plus élevée, dit Darwin, constitue à la variété modifiée un avantage : c'est ce qui nous explique que, dans les mêmes conditions d'existence, le plus mince progrès de perfectionnement organique soit accru par la sélection. — Vous équivoquez, répond Wigand, sur ce mot de « perfectionnement » ; il signifie tantôt pour vous une simple amélioration organique, tantôt une progression ou une complication de structure et de forme. Or si l'on comprend bien l'utilité d'une amélioration quelconque au point de vue de la concurrence vitale, la nécessité d'une progression morphologique n'apparaît point, puisque le plus misérable des infusoires est adapté à ses conditions biologiques tout aussi bien qu'un vertébré. Darwin finit en effet par reconnaître que « la sélection naturelle n'implique pas nécessairement un développement progressif ».

L'observation nous montre au contraire partout un mélange de progrès, d'arrêts, de rétrogressions ; chaque organisme comparé aux autres nous présente la plus grande liberté et la plus étonnante diversité d'évolution. En général, sans doute, les espèces inférieures précèdent les supérieures ; mais souvent, dans tels cas particuliers, les types plus complets apparaissent avant les moins complets. Ainsi les céphalopodes, parmi les malacozoaires, sont antérieurs aux moules et aux gastéropodes ; les fougères ont précédé les mousses. Et même, à comparer les reptiles et les mousses de deux époques, l'actuelle et l'antécédente, on constate une rétrogradation.

Arrivons à la loi biogénétique. Hæckel l'a formulée en ces termes : « L'ontogenèse, ou l'évolution individuelle, est une courte et rapide récapitulation de la phylogenèse ou du développement du groupe correspondant, c'est-à-dire de la chaîne ancestrale de l'individu. » Cette conception des plus ingénieuses nous permet en effet de comprendre comment les formes actuelles sont les produits d'une trans-

formation et d'une différenciation antérieures ; ce qu'étaient les formes-souches dont nous ne trouvons de trace nulle part, et quelles séries de formes les espèces actuelles ont traversées. Demandez-vous à connaître quelle fut la forme ancestrale de telles et telles espèces aujourd'hui distinguées ? On vous répond : considérez les formes embryonnaires des unes et des autres, et vous constaterez d'autant plus de ressemblance entre elles que vous les comparerez à une époque plus primitive de leur évolution. Remarquez de plus que certaines formes végétales ou animales concordent avec les formes juvéniles de types beaucoup plus élevés, et que d'autres formes disparues durant la période géologique antécédente sont, à ne s'y point tromper, les formes embryonnaires d'espèces supérieures actuellement vivantes. Pour tout dire, l'histoire de l'embryon explique l'histoire de l'espèce, laquelle résulte de deux facteurs : l'hérédité et l'adaptation.

A ces adroites raisons, Wigand objecte que cette loi biogénétique n'est en somme qu'une simple hypothèse spéculative : où sont les faits d'expérience propres à l'établir ? On invoque la *loi d'hérédité homochrone*, ou aux âges correspondants : le bœuf, dit-on, a acquis des cornes un beau jour, et le veau en acquiert lui aussi à la même époque de sa vie. C'est croire, répond notre auteur, que la transmission d'une acquisition nouvelle, au lieu d'être un acte essentiel de l'évolution organique, se fait d'une façon tout extérieure d'une génération à l'autre. La corrélation de l'ontogenèse et de la phylogenèse, même en admettant la doctrine transformiste, n'est encore qu'une hypothèse. La fameuse théorie de la *Gastræa*, « ce type primitif ayant servi de souche commune aux six grands groupes zoologiques » (Hæckel), se réduit de même à une analogie tout à fait lointaine et extérieure entre des formes embryonnaires. Leur ressemblance superficielle est illusoire : le chien et l'homme sont déjà distincts dans leurs embryons respectifs. Quant à la ressemblance de formes actuellement fixées ou de certaines formes fossiles avec les formes juvéniles d'espèces plus élevées, elle se réduit à un petit nombre de caractères, tout le reste étant différent : elle ne démontre donc nullement l'existence d'un lien génétique commun.

Que dire de l'adaptation des organismes à des fins définies ! Jusqu'à nos jours, la merveilleuse organisation de la plante ou de l'animal avait été considérée comme la conséquence d'une loi morphologique (*Bildungsgesetz*) héritée des ancêtres, telle quelle. En présence de l'admirable accommodation de l'organisme aux conditions extérieures, chacun disait : « Cela a été ainsi dès le commencement ; » ou : « L'individu a recherché cet avantage en vertu d'une impulsion instinctive, ou bien encore il y a été amené, comme la plante, par les circonstances extérieures. » Quant à la cause dernière, la plupart la concevaient sans pouvoir en rendre compte.

Le darwinisme au contraire « prétend faire de tout cela un simple problème scientifique, *diese Thatsache naturwissenschaflich begreiflich machen*, et ramener ces questions à la relation générale de cause

et d'effet. » Au lieu d'invoquer le besoin et l'habitude (Lamarck) ou l'influence directe du monde extérieur (Geoffroy Saint-Hilaire), Darwin en appelle de préférence à une action réciproque et indirecte de l'organisme et du monde externe : savoir, la sélection lente et progressive, qui ne transmet que les déviations favorables. Ainsi l'organisation, conformée à des fins, n'est plus que le produit de deux facteurs, variabilité et aptitude à l'existence.

Par là, quoique d'une façon détournée, le darwinisme revient à l'explication téléologique de la nature. Pourquoi, en effet, demandera-t-on, n'existe-t-il actuellement que des espèces complètement adaptées à leurs conditions extérieures? — Les autres, relativement moins bien adaptées, ne pouvaient subsister. Hypothèse gratuite, et réponse négative. En ce qui concerne les causes préformatrices des espèces actuelles, Darwin nous parle du « fait capital » de la variabilité. C'est diviser le problème de la création morphologique en une infinité d'instants très courts. Mais ces petites modifications elles-mêmes, d'où résulte le caractère typique, est-ce qu'il n'y aurait pas lieu de les expliquer aussi? « Il faudrait avoir montré, dit très bien Wigand, pourquoi la modification favorable dont on parle sans cesse s'est produite dans l'organisme maternel, ce que naturellement Darwin ne recherche pas, la chose étant impossible. »

Le transformisme darwinien ne nous fournit donc aucune explication de l'origine des formes. « Le darwinisme fait du type organique une matière complètement dépourvue de caractère propre, subissant l'influence de mille variations indéfinies et se laissant modeler par le *Struggle for life*. Le monde organique tout entier, avec sa merveilleuse adaptation à ces fins, n'est à ses yeux rien de plus que le cliché mécanique du monde extérieur. »

Enfin la plupart des conditions d'organisation, pour être utiles à l'individu, veulent être achevées et parfaites, au lieu que Darwin les fait débuter par de faibles et insignifiants essais. Preuve nouvelle que les caractères d'adaptation ne sauraient être issus de la sélection. Toutes les propriétés organiques, par cela même qu'elles sont utiles à l'individu, doivent bien plutôt être apparues en même temps et dans leur état de perfection. « Ce n'est point par le monde extérieur que les organismes ont été informés, et c'est réciproquement en vue des organismes que le monde extérieur a été constitué. » De là le rapport de corrélation harmonique que l'observation nous découvre entre ces deux mondes.

III. — *Valeur scientifique de la théorie darwinienne.*

Dans les sciences naturelles, expliquer, c'est montrer comment un fait découle d'un autre fait. L'explication que le savant adopte a le droit jusqu'à un certain point d'être hypothétique, mais il faut que l'on con-

naisse en partie au moins les faits explicatifs. Or la réalité, dit Wigand, ne nous offre rien qui ressemble à la variabilité, à l'hérédité et à la concurrence vitale, au sens darwinien. La variabilité, loin d'être indéfinie, est limitée et définie ; la transmissibilité des déviations individuelles, loin d'être absolue et graduellement ascendante, est tout à fait bornée et se réduit à la transmission du caractère spécifique. Nulle part on ne voit cette « concurrence entre des individus de même genre », d'où sortiraient des propriétés originales, premiers linéaments des nouveaux types organiques. Très souvent, sans en rien dire, Darwin attribue à la variabilité une direction et des bornes, si bien qu'insensiblement c'est une tendance formatrice des organismes suivant une ligne préconçue qui est prise pour principe d'explication. Que reste-t-il alors du principe de sélection?

Même incompatibilité entre la lutte pour l'existence et nombre d'hypothèses darwiniennes. Cette concurrence vitale suppose une rencontre de circonstances si habilement calculée et si extraordinairement fortuite à la fois, qu'on est obligé pour la comprendre d'admettre un enchaînement de faits providentiel.

Il est une autre inconséquence à noter. Quand le principe de sélection ne lui suffit pas, Darwin invoque l'influence de l'usage et de l'habitude ou l'action directe des agents extérieurs. Souvent il combine ces trois modes d'explication, laissant au lecteur le soin de choisir entre ces principes tout à fait hétérogènes, « qui ne peuvent ni se combiner ensemble ni se remplacer mutuellement. » Cette abondance de moyens n'est que pauvreté.

Une remarque générale qui s'applique ici, c'est que Darwin a l'habitude de dériver un fait d'un autre pour le moins aussi inconnu que le premier, en un mot d'expliquer *obscurum per obscurum*. Ainsi, d'une part il tire les formes végétales ou animales de leurs primitives ébauches au moyen de petites variations insensibles : or ces petites variations elles-mêmes auraient tout autant besoin d'être expliquées et rattachées à leurs causes que ces formes achevées, car elles sont tout aussi obscures. D'autre part, Darwin se plaît à invoquer, sans plus, l'influence indirectement modificatrice du monde extérieur qui pour le moins, vu l'infinie complication et le caractère en apparence fortuit de ses phénomènes, est encore plus mystérieux que l'organisme vivant. Voyez encore : on explique les formes existantes connues en imaginant en dehors de celle-là d'innombrables formes inconnues ; on explique les organes rudimentaires à l'aide d'une manière d'agir fonctionnelle de ces organes qu'on déclare disparue et dont on ne sait rien ; l'évolution individuelle est expliquée par la phylogenèse qu'on ne connaît pas, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on arrive à la fiction d'une cellule primordiale, à l'hypothèse d'un état primitivement homogène de la matière cosmique.

Le reproche suivant part d'un sérieux esprit philosophique. La théorie darwinienne a le tort de prendre pour une explication la réduction

qu'elle essaye sans cesse des différences qualitatives à des différences quantitatives. On décompose un caractère donné en une infinité de parties, de différentielles pour ainsi dire, et l'accumulation successive de ces petites modifications doit expliquer le caractère dont il s'agit. Des progrès très petits et très lents, des périodes de temps immenses, voilà la formule magique qui rend possible l'impossible.

Malgré la différence des procédés employés, la doctrine darwinienne n'est qu'une construction *à priori* de la nature, comme la *Naturphilosophie* des Schelling, Hegel et autres. La manière darwinienne de poser le problème est juste le contrepied d'une méthode scientifique. Conformément au procédé général des sciences inductives, l'explication darwinienne devrait être pleinement démontrée en ce qui concerne quelques groupes et leurs caractères systématiques, pour être ensuite étendue valablement au règne tout entier. C'est le contraire que fait Darwin. « Au lieu de rattacher les faits à expliquer à une loi générale obtenue par induction ainsi que fait le naturaliste, il se fabrique, en les empruntant non à la réalité, mais à la spéculation, des concepts ou des axiomes, comme ceux-ci : variabilité (prise au sens de mutabilité), hérédité, sélection naturelle, loi biogénétique fondamentale, et il opère avec cela comme avec des causes efficientes ou avec des forces naturelles, s'efforçant d'expliquer ainsi les faits, sans pouvoir pourtant mener à bien aucune explication particulière. » Serrez les choses d'un peu près, et vous verrez que la doctrine de la sélection explique en général la morphologie de tous les mondes qu'on voudra concevoir, sauf les formes particulières de notre règne animal ou végétal.

La manière de procéder du darwinisme est une méthode métaphysique, non scientifique ; on pourrait comparer la théorie de la sélection à l'atomistique. « De même que celle-ci veut expliquer la matière avec ses lois harmonieuses et la diversité de ses aspects à l'aide d'atomes métaphysiques privés de propriétés et de différences individuelles, ainsi cette nouvelle spéculation, confondant tous les attributs spécifiques, essaye, au moyen du concept métaphysique de variabilité, de dériver les oppositions infinies de la nature organique d'une unité indistincte par voie de transmutation. » C'est la science positive qu'on abandonne pour y substituer une mauvaise philosophie.

Reconnaissons les bornes de la connaissance naturelle. L'explication des diverses formes végétales et animales est impossible aussi bien à la philosophie naturelle qu'à la philosophie pure. « L'ancienne philosophie de la nature prétendait dériver la diversité des formes de l'unité de type. C'était, on le comprend bien, entreprendre l'impossible, puisque cette « unité de type » elle-même n'est dégagée que par abstraction de la multiplicité des formes diversifiées, en laissant de côté les différences pour ne retenir que les ressemblances. Une telle abstraction bien évidemment ne saurait servir de base à l'explication des faits, par cela même que ceux-ci sont désormais en dehors et la dépassent. Tout aussi saine est la tentative de la nouvelle philosophie natu-

relle, appelée darwinisme, qui veut dériver la diversité d'aspects du monde organisé d'une ou de plusieurs formes primordiales ; comment cela ? En ramenant toutes les formes divergentes à une forme ancestrale et finalement à une cellule primordiale. » Alors même qu'on serait parvenu à remonter l'arbre généalogique des espèces jusqu'à la cellule primitive, comme nous ramenons en fait l'organisme individuel à la cellule-œuf, malgré l'extension considérable de savoir qui en résulterait, nous ne posséderions pas encore une réelle explication : pas plus que dans la connaissance de l'état primitif de l'individu l'on ne trouve l'explication causale de ce dernier. En réalisant cette simplification de forme, la science n'aurait en rien avancé la simplification de cause, les causes d'évolution demeurant nécessairement diverses au sein des différentes cellules-mères.

La formation de l'*Urzelle* du règne organique par voie de *generatio æquivoca* ne saurait être sérieusement discutée, ne s'appuyant sur rien. En fait, la cellule vivante ne se forme que dans un organisme maternel : qu'on nous montre donc l'équivalent primitif du sein maternel.

Supposé tout ce qui précède accordé, voici le nouvel écueil où le darwinisme viendrait se briser : la forme d'organisation supérieure ne saurait descendre de l'inférieure, parce qu'elle implique des éléments dynamiques tout nouveaux dont la dernière est dépourvue. « En général, il nous est possible de ramener à leurs causes les effets quantitatifs, mais nullement les effets qualitatifs. Jamais nous ne concevrons comment les propriétés de l'eau résultent des propriétés de ses éléments composants, oxygène et hydrogène, les propriétés de l'albumine de ses éléments chimiques ; pourquoi à tel arrangement de la matière correspond la forme cristalline ; pourquoi la combustion ou le frottement engendre de la chaleur, pourquoi la cellule croît, pourquoi le nerf sent, et le cerveau pense, la pensée ne fût-elle rien de plus que l'activité du cerveau. » Remarquons encore que le darwinisme méconnaît l'unité harmonique de tout organisme : ce n'est plus pour lui qu'un conglomérat de membres et de propriétés fortuitement produit. Enfin, eût-on expliqué toutes les manières d'être d'un individu d'après son organisation et d'après les lois physiques, il faudrait encore expliquer l'organisation elle-même. Le darwinisme, il est vrai, érige le devenir, l'évolution des êtres organisés et du règne organique lui-même en nécessité naturelle ; par malheur, il est impossible de tirer logiquement un état donné d'un être organisé de l'état antécédent : l'expérience seule nous montre le premier uni au second.

« En résumé, dit Wigand, la multiplicité et la diversité de structure des êtres organisés, leur groupement selon leurs rapports de ressemblance ou de différence ; la frappe spécifique de chaque être organisé comparé aux autres ou aux propriétés générales de la matière ; la formation des êtres individuels par l'association de leurs parties élémentaires et la merveilleuse réciprocité d'action de ces parties ; l'évolution régulière de chaque organisme individuel, chaque effet étant différent de sa

cause, tout cela peut bien être connu et constaté comme fait d'expérience, mais non expliqué. Nous pouvons bien avec le secours de la comparaison et de l'abstraction découvrir dans la bigarrure infinie des phénomènes de la nature des lois générales, et grâce à l'expérimentation montrer la dépendance harmonieuse des changements ou des différents êtres les uns par rapport aux autres ; en particulier, il nous est possible de déterminer les lois générales de ces actions et de ces réactions. Mais quant à savoir pourquoi tel être existe, pourquoi il est conformé de la sorte, pourquoi d'une cause donnée c'est tel effet défini qui résulte, la voie nous est fermée par un impénétrable rideau que ne soulèvera jamais ni l'étude de la nature, si loin qu'elle puisse aller, ni la philosophie. Tout effort pour résoudre ce problème par les voies de la science expérimentale ou de la philosophie est une méconnaissance aussi bien de la vraie science positive que de la vraie philosophie. »

Au fond de la doctrine, Wigand signale cette singulière antinomie : le darwinisme s'efforce de remplacer la finalité par la causalité pure et simple, de ramener toute la connaissance naturelle à des rapports de cause et d'effet. Or la sélection naturelle, qu'on le veuille ou non, repose tout entière sur l'idée de finalité. Au « principe de l'utilité » comme on l'appelle d'un nom hypocrite, joignez « la théorie du hasard », vous avez le second facteur des phénomènes organiques. La sélection naturelle toute seule ne produirait rien ; elle ne fait que trier et conserver. Mais grâce à la variabilité indéfinie et illimitée des organismes, c'est-à-dire grâce au hasard, il se produit des variations individuelles innombrables, et ce qui est de telle manière aujourd'hui pour un rien fût sorti tout autre de l'enchevêtrement primitif des formes.

En présence d'une critique aussi vive, aussi ferme de la doctrine zoogonique contemporaine, le lecteur s'est sans doute demandé deux choses : d'abord, n'y a-t-il aucune idée juste, acceptable, sous cet amas de spéculations hasardeuses ? et, ensuite, quelle est donc la conception préférée de Wigand, sa manière de comprendre, de se représenter ces choses dont le darwinisme croit tenir la raison dernière ? C'est ce que nous apprendra ce dernier et important paragraphe.

En premier lieu, il n'est pas douteux que notre esprit soit porté à considérer le monde des êtres vivants comme un immense tout organique dont les membres, de façon directe ou indirecte, sont reliés entre eux sans discontinuité par voie de génération. Il est impossible au savant, habitué à ne considérer que des rapports d'effet et de cause, de se figurer les formes organiques indépendantes les unes des autres et comme tombées du ciel séparément. Et puis il y a malgré tout tant de ressemblances et d'affinités entre les formes organiques qu'on ne peut échapper à la pensée d'une « unité idéale » des êtres vivants, laquelle devient en fait une « unité réelle », étant le produit d'un processus naturel unique qui se complète et s'achève suivant des directions diverses. Considérez aussi que l'expérience partout et toujours constate que l'apparition de nouveaux organismes se produit au sein d'or-

ganismes préexistants. *Omne vivum ex ovo.* « Dès lors, ne sommes-nous pas autorisés à supposer avec une extrême vraisemblance que cette loi d'expérience générale s'applique également à la succession chronologique des formes différentes? n'est-il pas naturel en conséquence d'admettre que ces êtres issus d'inférieurs par voie de génération sont redevables de leurs propriétés à leurs parents, et que, si la conformité de structure des descendants s'explique par l'hérédité, leurs dissemblances doivent aussi avoir leur raison déterminante dans les dispositions propres à la forme parentale? » Ceci accordé, le monde organique devient à nos yeux un tout continu, et le principe de causalité est satisfait. C'est cette manière de concevoir le règne organique qu'on appelle la « théorie de la descendance », la « doctrine généalogique » ou la « théorie de l'évolution ». Il convient cependant de ne pas oublier que tout cela n'est qu'une spéculation. La doctrine transformiste et la théorie darwinienne de la sélection ne doivent pas être identifiées avec l'hypothèse générale de la descendance; elles n'en sont que des formes particulières.

Sur le second point, — dans quelle mesure Wigand adhère à la théorie de la descendance, — laissons parler l'auteur lui-même : « En dehors de cette transmutation graduelle imaginée par Darwin, la relation réelle des formes organiques se conçoit bien plutôt comme le résultat d'une « frappe » soudaine ou d'une « génération hétérogène », ainsi que par analogie de la tige informe du cactus sort la fleur multicolore aux nombreuses étamines, ou comme le papillon naît de la chenille, pareil à une créature nouvelle et bien plus élevée issue d'un substrat grossier. Maintenant cette frappe organique peut s'accomplir ou bien au sein de la forme toute constituée, comme l'ont admis Heer, Kölliker, Baer, A. Braun et d'autres, ou dès sa phase de développement tout à fait primitive, chez la première cellule de l'individu, ainsi que je l'ai exposé sous ce titre : « Généalogie des cellules primordiales », conception qui répond aussi bien que possible aux faits. »

En deux mots, Wigand, tout en adhérant à l'idée de la descendance généalogique des espèces, ne veut pas être confondu avec les transformistes : il est hétérogéniste.

IV. — *Les motifs, la signification morale et religieuse du darwinisme.*

Il serait vain d'entamer une controverse avec notre auteur sur ces considérations, selon nous étrangères au sujet étudié. L'honorable botaniste de Marbourg, dont l'esprit philosophique est d'une rare sagacité, eût dû ne pas oublier que le promoteur du mouvement philosophique moderne, Kant, a depuis un siècle formellement séparé le domaine de la métaphysique et de la science et celui de la « croyance » morale ou religieuse.

Un dernier chapitre, consacré à l'avenir du darwinisme, nous montre la doctrine en voie de décomposition. Un désaccord complet s'est révélé peu à peu entre les adhérents les plus résolus ; on ne compte plus le nombre des sectes dissidentes.

C'est sur cette idée que se termine l'ouvrage de Wigand.

La question de l'origine des espèces, on le voit assez, n'est point de celles qu'on met aux voix ; la popularité serait ici un argument de nulle valeur. Trop de savants sont eux-mêmes sujets à un entraînement irréfléchi. A considérer rigoureusement les principes de la doctrine transformiste, on reconnait l'inanité des déclamations mises au service du dogme nouveau. La lutte des darwinistes contre leurs adversaires est celle des mécanistes purs contre les dynamistes : cette dernière remonte aux premières spéculations de l'intelligence humaine. Pour nous en tenir au monde moderne, elle est représentée par deux des plus grands noms de la philosophie et de la science : Descartes et Leibniz. La matière est-elle un simple continu étendu, ou un ensemble harmonique d'éléments de force, d'actions dynamiques ? Les physiciens en général sont avec Descartes, les biologistes et les philosophes avec Leibniz.

Une considération capitale semble décider en faveur des premiers. S'il y a une science des phénomènes, c'est à la condition que ceux-ci obéissent aux lois du nombre, de la mesure, et au principe de causalité. Or le mécanisme est là tout entier. Il va de soi que nul ne saurait contester cette manière scientifique et positive d'étudier les faits de la nature : les résultats obtenus l'ont mise au-dessus de toute discussion. L'erreur, et elle est grave, consiste à croire que la recherche des causes mécaniques des phénomènes est inséparable d'une conception mécaniste de l'univers. Beaucoup de savants, par habitude d'intelligence ou par une sorte d'instinct de conservation, repoussent à ce titre toute conception dynamique ou téléologique des faits. Ils oublient que la recherche scientifique n'atteint en définitive que des rapports de temps ou de lieu, ce qui établit sans doute sur des bases indestructibles le mécanisme ou le déterminisme universel des phénomènes ; mais que ces déterminations laissent subsister les différences de propriétés, de forme, de structure, d'organisation, d'évolution des phénomènes ou des êtres. En un mot, le côté *idéal* des phénomènes que la physique ancienne avait pris à tort pour objet de ses études est inséparable du côté matériel et mécanique. Généralisons : la réduction universelle des phénomènes à la mécanique des atomes, qui est, selon la remarque fort juste de Dubois-Reymond, le but suprême de la science, ne serait encore qu'un mode de conception des phénomènes sous le double rapport fondamental d'espace et de temps, et non une réduction des essences ou une connaissance intégrale des choses.

Bornons-nous à l'ordre particulier des créations organiques.

Tous les phénomènes caractéristiques de la vie, régénération, rédintégration, réparation, « sont de la même nature que les phénomènes de

génération et d'évolution par lesquels l'embryon constitue à l'origine ses organes et ses éléments anatomiques » ; la nutrition n'est qu'une « génération continuée », la génération une manifestation de la puissance évolutive primitivement imprimée à l'ovule, la vie une « répétition » (Cl. Bernard). Les transformistes veulent que la vie, prise à ses origines, ne soit qu'une combinaison physico-chimique spéciale ; l'unité vitale ne serait donc point une essence nouvelle. Selon les biologistes, cette unité directrice de l'évolution individuelle est le caractère dominateur de l'être organisé comparé aux choses inorganiques.

L'unité d'organisation de chaque être vivant n'est pour le transformisme que le produit d'une composition infiniment lente et progressive. Cette même harmonie organique est au contraire fondamentale, primordiale, irréformable aux yeux du biologiste. « Un animal quelconque, disait le naturaliste Ch. Bonnet, est un système particulier dont toutes les parties sont en rapport ou harmoniques entre elles. Le cerveau du cheval répond à sa botte, comme le cheval lui-même répond à la place qu'il tient dans le système organique. Si la botte venait à se convertir en doigts flexibles, il n'en demeurerait pas moins incapable de généraliser les sensations ; c'est que la botte subsisterait dans le cerveau. Et si l'on voulait que le cerveau du cheval subît un changement proportionnel à celui de ses pieds, je dirais que ce ne serait plus un cheval, mais un autre quadrupède, auquel il faudrait imposer un nouveau nom. » C'est par des changements analogues, infiniment variés, que le darwinisme croit rendre compte de la différenciation successive et généalogique des espèces : malheureusement l'idée de cette phylogenèse antéhistorique n'est qu'une hypothèse extra-expérimentale.

Il reste que le transformisme n'explique en réalité ni l'évolution de l'individu ou de l'espèce, ni l'évolution plus générale du règne organique. De toute façon, ses raisons sont empruntées à la physique, à la mécanique ou à la mathématique ; or ces trois manières d'envisager les phénomènes de la vie ne sont que des points de vue analytiques au-dessus desquels il y a l'ordre des conceptions synthétiques imposées par l'expérience immédiate. Aux concepts de l'analyse il faut réunir ceux de la synthèse pour avoir des choses une idée aussi exacte qu'elle peut être pour une intelligence humaine. Toute tentative pour réduire ces deux modes antinomiques de représentation ou de conception est vaine.

Albert Debon.

Robert Flint. Antitheistic Theories. (Blackwood and Sons, Edinburgh and London, 1879.)

Le nouveau livre que vient de donner M. Robert Flint forme le complément naturel de celui qui a paru en 1877, sous le titre de *Theism*. C'est une série de leçons faites devant un public où les gens du monde

se mêlent aux étudiants. Le caractère de l'ouvrage se trouve par là suffisamment indiqué ; certaines discussions, certaines théories trop abstraites doivent nécessairement être écartées, et la forme doit prêter un intérêt soutenu à l'austérité du sujet. M. Flint a soin de nous prévenir lui-même qu'il a voulu faire *a semi-popular work* et qu'il a cru par suite devoir passer sous silence l'importante doctrine de l'inconnaissable (*modern agnosticism*). Il n'en faudrait pourtant pas conclure que le livre de M. Flint n'est autre chose qu'une œuvre de vulgarisation ou d'édification : les systèmes y sont exposés avec largeur et sincérité ; la critique est pénétrante, approfondie, armée de toutes les ressources d'une dialectique à la fois ingénieuse et vigoureuse, et d'un savoir très étendu. Ajoutons que le style, d'une rare élégance, reçoit des convictions de l'écrivain une sorte de chaleur communicative, et que l'auteur ne se départit jamais de la justice et des égards envers ceux dont il attaque les doctrines : mérite qu'on ne saurait trop louer chez un théologien.

La première leçon est consacrée à l'athéisme. M. Flint commence par déterminer le sens précis du mot, et s'attache à montrer que l'athéisme, s'il ne se borne pas à une simple critique des preuves du théisme, s'il prétend affirmer dogmatiquement la non-existence de Dieu, est essentiellement irrationnel. Il renouvelle contre lui un argument resté célèbre dans l'histoire de la théologie anglaise.

« L'athéisme absolu suppose, dit Foster, une science infinie ; car, à moins d'être présent en un même instant à tous les points de l'univers, l'homme ne peut savoir s'il n'y a pas quelque part des manifestations de la divinité. S'il ne connaît pas absolument chacun des agents de l'univers, celui qu'il ne connaît pas peut être Dieu. S'il n'est pas lui-même le principal agent dans l'univers et s'il ignore quel est cet agent principal, il est possible que ce soit Dieu. S'il n'est pas absolument en possession de toutes les propositions qui constituent la vérité universelle, l'une de celles qui lui manquent peut être précisément cette proposition qu'un y a un Dieu. S'il ne peut assigner avec certitude la cause de tout ce dont il perçoit l'existence, cette cause peut être Dieu. S'il ne connaît pas tout ce qui a été fait dans l'immensité des âges écoulés, il se peut que certaines choses aient été faites par un Dieu. Ainsi, à moins de connaître toutes choses, c'est-à-dire de rendre impossible l'existence d'une autre divinité en étant Dieu lui-même, l'athée ne peut savoir si l'Etre dont il rejette l'existence n'existe pas. »

Ce raisonnement, reproduit et paraphrasé en termes oratoires par Chalmers, paraît décisif à M. Flint. On doit remarquer en effet que la position du théisme est bien plus favorable. Il n'est pas tenu de tout connaître pour avoir le droit d'affirmer l'existence de Dieu : il lui suffit de découvrir dans un canton étroit de la nature, dans le règne animal ou végétal par exemple, les marques d'une cause intelligente qui ne saurait être la matière. Nous admettrons donc parfaitement que l'athéisme ne peut être dogmatique sans contradiction. Mais il reprend

quelque avantage s'il se contente d'être critique, c'est-à-dire de nier la légitimité des preuves du théisme. Il lui est toujours permis de soutenir contre celui-ci que la matière en soi, nous étant inconnue, peut être douée de propriétés, inaccessibles à l'observation directe ou à l'induction et capables de produire des effets dont l'hypothèse d'un Dieu créateur nous paraît seule pouvoir rendre compte.

M. Flint se trouve ainsi amené à discuter la thèse matérialiste. Il consacre deux leçons à l'histoire rapide et substantielle de ce système depuis l'antiquité jusqu'à nos jours. La 4e leçon (65 pages) contient l'exposition et la réfutation du matérialisme contemporain ou scientifique. Signalons brièvement les arguments les plus nouveaux. D'abord, le matérialisme ne satisfait pas, comme il le prétend, le besoin d'unité essentiel à la raison : il n'est pas et ne saurait être un monisme; il est nécessairement un *multitudinisme*. Un seul élément matériel, absolument simple, sera éternellement impuissant à en produire un autre. Aussi les matérialistes ont-ils généralement admis l'existence primordiale d'un nombre infini d'atomes. Sous cette forme, l'objection ne nous paraît pas sans réplique; car, peut-on répondre, ce que demande la raison, c'est plutôt l'unité générique que l'unité numérique de principes. La séduction des deux systèmes opposés, matérialisme, idéalisme, vient de ce qu'ils résolvent dans l'unité substantielle la dualité phénoménale de la matière et de l'esprit. Mais il reste toujours l'impossibilité de concevoir un nombre actuellement infini d'atomes, ou, si ce nombre est fini, d'assigner une raison qui explique pourquoi il n'est ni plus grand ni plus petit.

En second lieu, le matérialisme ne rend pas compte de la relation qui existe entre la matière et la force. Celle-ci est-elle le produit de celle-là? Mais une matière primitivement dénuée de force, qui donnerait naissance à la force, serait une cause à qui manquerait le pouvoir nécessaire pour être une cause. La matière est-elle au contraire l'effet de la force? Pour rester conséquent avec lui-même, le matérialisme doit admettre que cette force est purement physique. Comme telle, elle est nécessairement unie à une manifestation matérielle et doit être aussi divisible, aussi multiple que la matière qui la manifeste; on revient à l'hypothèse atomistique : l'unité de principe s'évanouit. Veut-on enfin que la matière et la force soient inséparables, coordonnées, coéternelles? Ce n'est plus alors le *multitudinisme*, mais le dualisme, et, dit très bien le professeur Calderwood, cité par M. Flint, « la difficulté du problème, pour le matérialisme, s'accroît, loin de diminuer, quand on assigne à l'univers une dualité d'origine en ajoutant la force à la substance matérielle. La dualité d'existence, avec la coéternité de durée, suffit à elle seule pour rendre impossible toute solution logique. Cette dualité d'existence implique une diversité de nature et une restriction mutuelle, et ces deux choses, diversité et limitation, soulèvent de nouveau le problème qu'elles semblaient devoir résoudre. L'explication, à son tour, a besoin d'être expliquée. De plus,

matière et force sont des postulats nécessaires pour l'explication du mouvement; mais, si elles expliquent le mouvement, il est prouvé par là même qu'elles n'expliquent pas l'existence. Ce qui a besoin de l'activité de la force pour être mis en mouvement ne se suffit pas à soi-même, et l'on en doit dire autant de la force qui a besoin de la matière comme point d'application de son énergie. »

Enfin la thèse matérialiste semble exiger l'existence d'une matière qui précède toute forme, quelle qu'elle soit, de l'esprit, qui existe indépendamment de toute pensée. Mais il est permis de se demander si une pareille conception n'est pas contradictoire. Ce que nous connaissons de la matière, ce sont ses propriétés; or ces propriétés n'existent qu'en relation avec les sens qui les perçoivent. Couleur, saveur, pesanteur, étendue, rien de tout cela n'est intelligible en dehors d'une conscience. La matière en soi, dépouillée de tous les *sensibles*, la matière purement objective, est un *inconnaissable*. « La seule matière qui puisse être conçue ou imaginée, fût-ce simplement comme objet possible de connaissance, c'est une matière qui n'est pas seule, mais accompagnée de l'esprit, une matière relative à l'esprit et dépendante de lui. Mais, s'il en est ainsi, comment le matérialiste sera-t-il fondé à soutenir qu'il existe une chose telle que la matière dont il parle? Si ce qu'il représente comme la totalité, la substance, l'explication suprême de tous les êtres, est pour la pensée une contradiction absolue, quelle autorité a-t-il pour lui attribuer la réalité véritable et de merveilleux pouvoirs? Si la matière n'est jamais connue et ne peut être connue comme ayant une existence indépendante, comment peut-on arriver à cette conclusion qu'elle a une telle existence? »

On peut répondre, il est vrai, que, par delà les apparences purement subjectives que donne la sensation, la raison conçoit un objet réel et en quelque manière distinct de l'esprit. Par malheur, le matérialiste n'a pas le droit d'en appeler à la raison. Il est et ne peut être que sensualiste. La matière ne saurait pour lui avoir d'autre existence que celle que lui révèle la sensation, ou qu'il imagine en conséquence de ce qu'il sent. Il ne peut sans contradiction prétendre à la connaître telle qu'elle est en soi.

Toute cette discussion du principe matérialiste nous a paru solide, et les arguments que nous venons de résumer ne sont pas de ceux qu'on est habitué à rencontrer partout. Il ne s'ensuit pas que les autres, pour être plus connus, en soient plus mauvais; et M. Flint montre fort bien, après les maîtres du spiritualisme contemporain, que le matérialisme n'explique suffisamment ni la vie, ni la conscience, ni la moralité. La 5e leçon est consacrée au positivisme et la 6e au sécularisme. Le sécularisme est une sorte de positivisme pratique. Il compte de l'autre côté du détroit de nombreux adhérents, surtout dans la classe ouvrière. Il est légèrement teinté de socialisme, et ses ancêtres sont : Thomas Paine et Richard Carlyle, Bentham et James Mill, Robert Owen et Georges Combe, plutôt encore qu'Auguste Comte. Ses chefs actuels

sont deux hommes d'une activité infatigable, d'une honorabilité parfaite, d'une éloquence populaire et entraînante, MM. Holyoake et Bradlaugh. Ils diffèrent sur un point essentiel. M. Holyoake rejette l'athéisme dogmatique : il se contente d'ignorer Dieu et la religion. M. Bradlaugh, plus radical, se déclare intrépidement athée : il est le *leader* de l'extrême gauche du parti.

Voici, d'après M. Flint, les principales propositions du sécularisme : — 1° Il faut faire passer les devoirs relatifs à cette vie avant ceux qui se rapportent à une vie future; car la vie présente, étant la première en certitude, doit avoir la première place comme importance. On ne nie pas pour cela la vie future; on la relègue au rang des possibilités, des espérances incertaines. — 2° La science est la providence de l'homme; il est nécessaire de connaître le vrai avant de pouvoir faire le bien et acquérir le bonheur. La prière est inutile, l'expérience prouvant qu'elle ne reçoit pas de réponse; nous sommes sous la dépendance de lois générales, et il n'y a pas de providence spéciale. — 3° L'homme possède une règle de vie indépendante de toute croyance à Dieu, à l'immortalité, à la révélation. Le fondement de cette règle de vie, c'est l'utilité. — On voit que ces principes se confondent à peu près (sauf en ce qui concerne l'utilitarisme) avec ceux du positivisme; les deux doctrines soulèvent les mêmes objections.

Une très intéressante leçon, la septième, est intitulée : « Y a-t-il des tribus athées? » M. Flint observe judicieusement que le fait, fût-il expérimentalement établi, ne prouverait rien contre l'universalité d'existence du sentiment religieux. Que certaines peuplades ne manifestent aucune notion d'une puissance surnaturelle, tout ce qu'il serait permis d'en conclure, c'est que les circonstances défavorables au milieu desquelles elles vivent depuis des siècles les ont lentement dépouillées de l'un des caractères principaux de l'humanité. Mais le fait même est plus que contestable. M. Flint discute, sur ce point, les assertions de M. Lubbock et montre ou qu'il a mal interprété le témoignage des voyageurs auxquels il se réfère, ou qu'il a passé sous silence des autorités compétentes qui renversent sa thèse, ou enfin que les auteurs qu'il cite n'ont pu être exactement informés. On sait d'ailleurs toute la répugnance qu'éprouvent les sauvages à se laisser interroger sur des croyances qui flottent à l'état de rêves indécis dans leur obscur cerveau, et le soin qu'ils apportent en général à les dissimuler aux yeux de l'étranger. Une objection plus grave se tirerait du bouddhisme, s'il était vrai que cette religion, qui compte 3 ou 400 millions d'adeptes, fût, comme on l'a soutenu, une religion sans Dieu. Mais M. Flint n'a pas de peine à faire voir, textes en main, que les divinités brahmaniques figurent à chaque page des légendes bouddhistes et que, pour ses sectateurs, Cakya-Mouni devint lui-même un Dieu.

Le pessimisme, tant ancien que moderne, est l'objet de la 8e leçon. M. Flint attribue aux sombres doctrines de Schopenhauer, de Hartmann, de Bahnsen, une signification sérieuse et une portée véritable :

ils ont le mérite d'avoir posé un problème négligé jusqu'alors par les philosophes, le problème de la vie. A ce titre, ils ont droit à une place importante dans l'histoire des idées. M. Flint s'attache à montrer, contre M. J. Sully, que ce n'est pas le bonheur qui fait le prix de l'existence; pour qui rejette Dieu et la vie future, la thèse pessimiste est irréfutable. — C'est aussi notre avis; mais il est un point du pessimisme que nous aimerions à voir discuter : c'est celui par où il touche à la doctrine malthusienne. Que dire à celui qui refuserait de se reproduire, parce qu'il veut épargner à ceux qui naîtraient de lui le tourment de l'existence? Invoquera-t-on le devoir envers la patrie? Mais il n'est ni évident ni, ce semble, bien rigoureux : car, aux yeux de la conscience publique, le célibataire, comme tel, n'est pas un mauvais citoyen. Dira-t-on que, en dehors de toute considération de bonheur, chacun est tenu de contribuer selon ses forces au progrès du genre humain, au triomphe définitif de la justice et de la vertu, et qu'une des conséquences de cette obligation, c'est de laisser derrière soi des enfants pour continuer le bon combat et mériter à leur tour? Mais quelle assurance qu'ils ne déserteront pas la lutte, ou ne la trouveront pas trop douloureuse? Ai-je le devoir, ai-je même le droit d'infliger à qui ne l'a pas demandé la souffrance de vivre, eût-elle pour prix tout le mérite moral qu'on voudra? Que si l'on se contente d'en appeler à cet instinct puissant qui porte l'homme à fonder une famille, on sera prié de remarquer que l'existence d'un instinct n'est pas un argument décisif contre une doctrine philosophique, et que l'absolue chasteté a été, pour d'autres motifs il est vrai, l'idéal souvent réalisé, des sectes mystiques de tous les temps. En un mot, et sans insister plus qu'il ne convient sur ce sujet, nous eussions voulu trouver chez M. Flint une réfutation au moins sommaire de ce pessimisme pratique qui tendrait, par philanthropie, à arrêter dans son cours le torrent de la génération.

Le panthéisme fait l'objet des deux dernières leçons. Nous devons y signaler une bonne discussion du système de Spinoza. Notons en particulier cette argumentation assez nouvelle, bien que d'une solidité peut-être contestable, contre la théorie de l'unité de substance. « Peut-il y avoir dans une substance qui est absolument une, des attributs qui ne soient pas relatifs à des esprits distincts de cette substance? Peut-il y avoir des attributs qui existent objectivement dans la substance elle-même? Si l'on répond par la négative,... la substance n'est plus évidemment l'unité absolue et compréhensive d'où tout procède; elle implique, bien plus elle présuppose l'existence d'esprits qui soient distincts d'elle. Il devient impossible de la regarder comme l'existence primordiale et universelle en dehors de laquelle rien n'existe : elle n'est plus qu'un objet secondaire et particulier de l'esprit. — Si l'on répond par l'affirmative, la notion de la substance n'en est pas moins détruite. L'unité de substance disparait, car comme, selon l'expresse déclaration de Spinoza, chaque attribut est essentiellement distinct de tous les autres, la substance est représentée comme un agrégat d'es-

sences distinctes et irréductibles. Et même la totalité de l'être de la substance disparaît, attendu que les attributs doivent épuiser la substance dont ils sont l'expression nécessaire et complète. L'absolue substance s'évanouit, et à sa place apparaît un nombre infini d'attributs sans liens entre eux. »

Une vue intéressante sur le dogme de la création termine cette étude. Le panthéisme objecte que, dans l'hypothèse de la création, Dieu, étant une cause infinie et infiniment active, doit produire un effet absolument infini ; autrement, l'effet ne serait pas proportionné à la cause . Or le théisme, sous peine de se nier lui-même en identifiant le monde avec Dieu, ne saurait admettre que l'œuvre du Créateur soit absolument infinie. « Mais, répond M. Flint, l'effet infini doit-il nécessairement être renfermé dans le domaine de la contingence du temps et de l'espace? Ne doit-il pas au contraire se rapporter à la sphère de l'essentiel, de l'éternel, de l'absolu? Ne doit-il pas résider à l'intérieur plutôt qu'au dehors de la divinité? Ne doit-il pas être un effet tel que celui qu'entendent les théologiens quand ils parlent de l'éternelle génération du Verbe et de l'éternelle procession du Saint-Esprit? Il ne saurait être la création extérieure. Dieu ne peut jamais trouver ni produire hors de lui-même un objet égal à lui-même et pleinement en proportion avec son activité et son amour essentiels et nécessaires. » Ce qui revient à dire que Dieu ne trouve à sa toute-puissance un emploi digne d'elle qu'en étant, selon une formule souvent employée, cause de soi. — Il y a là, peut-être, la solution d'une des objections le plus souvent élevées contre le théisme traditionnel.

De nombreux appendices terminent l'ouvrage de M. Flint. Certains points secondaires qui n'ont été qu'indiqués dans les leçons y sont éclaircis, discutés ; ils contiennent en outre de précieuses indications bibliographiques. Ils seront lus avec autant d'intérêt que le livre lui-même. M. Flint est au courant des plus récents travaux publiés tant en Angleterre qu'en France et en Allemagne sur les graves problèmes qui font l'objet de son remarquable travail.

Y.

E. Joyau. — De l'invention dans les arts, dans les sciences et dans la pratique de la vertu. (Paris, Germer Baillière.)

S'il est un problème intéressant pour le philosophe, c'est celui de l'invention dans tous les domaines où s'exerce l'activité humaine. Entre-t-il une part d'originalité personnelle dans notre œuvre, ou faut-il admettre avec l'école anglaise que l'association de nos idées antérieures suffit pour expliquer les conceptions les plus élevées des

artistes et des savants. C'est au fond et sous un aspect particulier l'unique problème que puisse se poser la philosophie. Qu'est-ce que la pensée? Un simple résidu des données sensibles, ou faut-il pour en rendre compte admettre l'existence de données particulières et d'une activité spéciale?

Les poètes et les philosophes ont toujours énuméré avec complaisance les effets de l'imagination et les merveilles qu'elle produit dans le domaine artistique. En ces derniers temps et surtout depuis M. Claude Bernard, on a reconnu également quelle part énorme revient à l'imagination dans l'invention scientifique. Mais c'est là constater seulement la puissance de l'imagination, en déterminer les résultats ce qu'il faudrait, au point de vue psychologique, c'est définir et analyser ce pouvoir d'inventer dont on décrit les effets et que les diverses écoles considèrent tantôt comme une simple forme de l'association des idées, tantôt comme une sorte de puissance étrange trop capricieuse pour qu'il soit possible de déterminer ses lois.

Le mérite de M. Joyau est précisément d'avoir tenté de découvrir ces lois ou tout au moins l'une d'entre elles. Il a voulu étudier la *folle du logis* avec la méthode rigoureuse que la psychologie moderne a portée dans l'examen de tous les faits intellectuels.

Malheureusement, s'il faut louer sans réserve l'idée première du livre de M. Joyau, les résultats auxquels il est parvenu sont loin d'avoir la même valeur; et il est difficile de découvrir dans cette longue étude quelque idée vraiment neuve sur le mécanisme du travail de l'invention.

Selon M. Joyau, l'imagination est une faculté par laquelle « notre âme, en vertu d'une tendance inhérente à sa nature, se porte spontanément d'un sentiment, d'une pensée, d'une action à un autre sentiment, une autre pensée, une autre action qui sont les conséquences naturelles et logiques des phénomènes précédents.

« C'est le pouvoir qu'a notre intelligence de se développer spontanément d'une manière logique..... Tout ce qui est vrai, tout ce qui est beau, tout ce qui est bien, est simple et logique; une théorie est d'autant plus vraie, une œuvre est d'autant plus belle, une action est d'autant meilleure qu'elle est plus simple et plus logique.

« C'est une erreur profonde que d'opposer l'une à l'autre l'imagination et la raison; tout ce que nous suggère l'imagination créatrice donne pleine et entière satisfaction à la raison. Ces deux facultés sont, en réalité, identiques. Si nous les distinguons, cela tient au point de vue auquel nous nous plaçons; l'imagination est la faculté qu'a notre âme de faire du progrès; la raison est la connaissance que nous avons des lois de notre progrès. »

Cette théorie, M. Joyau essaye de l'établir à trois points de vue différents auxquels il consacre les trois parties de son livre.

Il étudie d'abord la nature de l'imagination considérée en elle-même : il montre qu'il y a en nous « une tendance naturelle à passer spontanément, et sans excitation extérieure, d'un phénomène psycho-

logique, sentiment, pensée ou action, à un autre phénomène qui est la conséquence logique du premier. »

Il explique cette tendance par une loi métaphysique universelle d'après laquelle toutes les forces s'exercent d'une manière logique. Puis, prenant les diverses formes de l'imagination ainsi définie, il tente de démontrer qu'elle est toujours, purement et simplement, la raison elle-même envisagée dans sa force de production : le génie et l'inspiration consistent uniquement dans la logique.

Dans sa seconde partie, l'auteur prétend confirmer ces vues en examinant l'imagination dans son activité même, en étudiant les procédés de l'artiste, du savant, de l'honnête homme lorsqu'ils inventent dans le domaine des arts et des sciences ou dans « la pratique de la vertu ».

Enfin la troisième partie étudie les œuvres produites par ces procédés : en analysant le vrai, le beau, le bien, M. Joyau arrive une fois de plus à constater que l'imagination et la raison sont deux pouvoirs identiques, car toutes nos œuvres ont partout les mêmes caractères, une extrême simplicité et une grande rigueur logique.

Nous ne nous arrêterons pas à ce que le plan de M. Joyau a de défectueux dans la forme : il est évident que la division de l'ouvrage en trois parties qui reviennent constamment sur le même sujet oblige l'auteur à des redites fatigantes, à une triple répétition, presque sans variantes, des mêmes démonstrations et des mêmes conclusions. Ce qui est plus grave, c'est le vice de la méthode même suivie par M. Joyau. En une pareille matière, où les faits sont si complexes et si touffus, la prudence conseillait de procéder comme dans les sciences d'observation proprement dites, de chercher par une vaste enquête à cataloguer et à classer tous les ordres de faits attribuables à l'imagination et à l'invention, et de tenter ensuite de découvrir la loi de ces faits et le mécanisme de leur production.

M. Joyau a préféré suivre une marche plus simple, qui nécessitait des recherches moins longues et moins pénibles, mais qui offrait de grands dangers. Il a, *par hypothèse*, posé une définition de l'imagination, et il a tenté de justifier ensuite cette hypothèse en montrant qu'elle rendait compte d'un certain nombre de faits pris comme exemples dans les sciences, les arts et la vie pratique. Sans doute cette méthode est celle qu'ont suivie tous les esprits supérieurs pour faire des découvertes de premier ordre dans tous les domaines scientifiques ; mais elle est, comme nous l'avons dit, très périlleuse. Il était à craindre, en effet, que, pour justifier sa définition préconçue de l'imagination, l'auteur ne fût amené à écarter précisément tous les cas qui auraient fait éclater l'insuffisance de sa formule *à priori*. On ne se résigne pas facilement à reconnaître les côtés faibles d'une hypothèse trop ingénieusement construite, et on aime mieux quelquefois se les dissimuler que de chercher une théorie plus compréhensive.

Par exemple, en ramenant l'imagination à la simple logique, M. Joyau

s'est cru forcé, à tort d'ailleurs [1], d'affirmer que l'humour, la fantaisie, la folie ne rentrent pas dans le cadre de l'imagination. Il ne saurait justifier cette exclusion qu'en prouvant que réellement il n'y a aucun rapport entre l'invention artistique et scientifique et les cas particuliers dont nous venons de parler. Or cette preuve, il ne l'a pas donnée dans son livre, et nous croyons qu'il eût été embarrassé de la fournir. Ainsi, en adoptant la méthode qu'il a suivie, M. Joyau a été amené à restreindre arbitrairement le sens de ce terme d'imagination, qui avait déjà tant d'acceptions, et il a compliqué encore la langue philosophique, déjà si confuse.

Mais, si arbitraire que soit la définition de l'imagination donnée par M. Joyau, elle n'a même pas l'avantage de rendre compte des phénomènes d'invention, en vue desquels elle a été spécialement créée. L'auteur a très bien vu et surabondamment prouvé que dans l'art et la pratique de la vertu, comme dans le domaine scientifique, l'invention humaine s'exerce logiquement. Mais montrer qu'il y a de la logique dans l'invention, ce n'est pas établir que l'invention et la logique soient une seule et même chose. Il y a un abîme entre ces deux formules, et M. Joyau les confond : il prouve fortement la vérité de la première, et il conclut en affirmant la seconde, qu'il n'aurait pu prouver.

D'ailleurs il y a une équivoque, même dans ce mot de « logique », que l'auteur trouve si clair. Dans la recherche scientifique, nous obéissons à la logique des phénomènes que nous impose la nature ; dans l'art et dans la vie, nous suivons la logique de notre pensée, de nos préjugés, et surtout de notre cœur, ce qu'oublie complètement M. Joyau. C'est ce qui fait le caractère personnel dans l'art ; c'est pourquoi nous reconnaissons et distinguons (en écartant les questions de style) la conception d'un Corneille de celle d'un Racine, la peinture d'un Ruysdael de celle d'un Claude Gelée ; c'est la source du plaisir que nous prenons à entrevoir l'âme d'un Molière ou d'un Beethoven à travers les comédies de l'un et les symphonies de l'autre.

M. Joyau, au contraire, obéissant à la tyrannie d'une définition préconçue, arrive à nier toute personnalité dans l'art. Il reprend pour son compte cette formule de Hegel : « La véritable originalité, c'est de n'en avoir point. » — « Les hommes de *génie*, dit-il, sont ceux où l'on *en* peut le moins remarquer tout d'abord et dont la personnalité se manifeste le moins. La Chimène que nous connaissons tous n'est pas la Chimène

1. Il nous est impossible de comprendre pourquoi M. Joyau s'est cru forcé de dire qu'il n'y a d'imagination ou de logique ni dans la folie, ni dans la fantaisie littéraire. Les monomanes sont des êtres essentiellement logiques et de même les œuvres d'un Hoffmann ou d'un Edgard Poë doivent tout leur mérite et l'*effet* qu'elles produisent à leur extrême logique. Ce sont les prémisses qui sont bizarres, inventées hors de l'ordre ordinaire, soit consciemment par le littérateur, soit inconsciemment par le fou. — Et c'est ce qui prouve quelle différence il y a, contrairement à l'opinion de M. Joyau, entre l'invention et la logique déductive qui en développe les premières données.

de Corneille, c'est Chimène ; on en peut dire autant d'Othello, d'Agrippine, d'Alceste. »

M. Joyau en arrive à oublier même la liberté qu'il peut y avoir dans le choix du sujet et des détails d'une action. Mais, en supposant que la logique suffise pour expliquer par exemple que Molière ait pu concevoir le caractère d'un Tartufe, encore n'est-ce pas la simple logique qui a réuni dans une même action Orgon. Elmire et Tartufe; qui a fait Tartufe amoureux précisément de la femme d'Orgon et non d'une autre. Du reste, si la simplicité et la parfaite logique sont des conditions suffisantes de beauté, M. Joyau devrait dire que les ustensiles les plus communs, un encrier ou une marmite, sont les types les plus parfaits de la beauté. L'auteur, par un manque de logique dont nous lui savons gré, n'a pas poussé si loin le paradoxe. En revanche, il écrit quelque part : « Il n'y a rien de simple, rien de vivant comme ces types éternels qui s'appellent don Quichotte et Tartufe, Faust et don Juan. » Faust et don Juan simples ! pourquoi pas Hamlet ? Comme si la vie même dont ces créations sont douées, et les interprétations multiples qu'en ont données les générations successives, n'étaient pas des preuves surabondantes de leur extrême complexité !

En somme, M. Joyau est de l'avis de M. Cousin, pour qui le vrai, le beau et le bien ne sont que l'ordre conçu, l'ordre senti, l'ordre voulu. Il trouve, il est vrai, que le fondateur de la philosophie éclectique n'est pas parvenu à déterminer leur principe commun. Mais en réalité il ne va pas plus loin que M. Cousin; il nous indique qu'il y a un ordre (ou logique, peu importe le mot) qui est senti, conçu, voulu. Mais comment trouvons-nous cet ordre, comment le choisissons-nous, le créons-nous? C'est le véritable problème de l'invention, que M. Joyau a posé et auquel il n'a pas essayé de répondre.

Il s'est contenté de montrer : 1° qu'il y a de la logique dans l'art, le domaine de l'invention ; 2° qu'il y a de l'invention dans la science, le domaine de la logique. A vrai dire, nous nous en doutions un peu. Mais M. Joyau n'a pu prouver que la logique et l'invention sont la même chose. L'analyse des caractères, des procédés et du mécanisme de l'invention reste encore à faire, et le problème demeure entier.

Armand Ephraïm.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

ZEITSCHRIFT FUER VOELKERPSYCHOLOGIE UND SPRACHWISSENSCHAFT.

XIe volume, 1879. 1re, 2e, 3e, 4e livraisons. — XIIe vol. 1880. 1re livraison.

O. FLUEGEL : *Das Ich im Leben der Völker* (1re partie).

Le moi est la chose dont on parle le plus et qu'on connaît le moins; et Herbart a pu dire : « Qu'est-ce que mon moi? L'homme ordinairement ne se pose pas cette question, car il croit se très-bien connaître. » En tout cas, la première réponse qu'il est tenté d'y faire, c'est d'identifier son moi et son propre corps. « Ce n'est, remarque encore justement le même philosophe, qu'aux esprits très cultivés que le corps apparaît comme un pur accident en regard de la personnalité véritable. L'homme sépare difficilement son moi de son corps : ce qui le prouve, ce sont les dispositions que l'on prend fréquemment en vue de la mort : on fait savoir que l'on veut être enterré en tel endroit et de telle manière. » Aux yeux de celui qui confond la personne et le corps, la vie et la mort ne sont que des changements d'état de l'individu, comme le sommeil et la veille. Tel est le sentiment des enfants et celui de bon nombre de sauvages. A leurs yeux, le mort n'est qu'endormi, et est traité en conséquence. On conserve précieusement le corps : on le protège contre les bêtes féroces. Si des races inférieures, comme les Cafres, abandonnent le cadavre aux animaux, c'est qu'elles croient que l'âme du mort revivra dans un corps d'animal : aussi considère-t-on chez elles comme un grand bonheur d'être dévoré par un lion ou un léopard. Ce n'est pas seulement le corps, mais son image même qui est identifiée avec le moi. Certains nègres trouvent dangereux de laisser faire leur portrait : ils craignent qu'on ne leur enlève par ce moyen une partie de leur moi. D'autres, qui refusaient d'admettre que les femmes aussi ont une âme, reconnaissaient leur erreur en voyant que les femmes peuvent être photographiées comme les hommes. La croyance à la résurrection de la chair, en vertu de laquelle les Péruviens s'appliquaient avec un soin religieux à conserver jusqu'au dernier jour les ongles et les cheveux des Incas, n'est pas la manifestation la moins surprenante de l'opinion qui confond la personnalité de l'individu avec son corps. — De cette manière de voir découle naturellement la

tendance à ne pas séparer le moi de ce qui le caractérise extérieurement, comme l'âge, le sexe, non plus que de ce qui l'entoure, comme les lieux qui l'ont vu naître. C'est ainsi qu'en perdant son enfant âgé de quatre ans une négresse se lamentait de le voir partir dans l'autre monde seul et sans soutien à un âge si tendre : elle ne fut consolée que lorsque la mort vint réunir promptement le père à l'enfant et assurer une protection à la faiblesse de ce dernier. Livingstone nous raconte qu'un des nègres fidèles qui avaient voulu l'accompagner en Europe ne se vit pas plus tôt sur le vaisseau, enveloppé par l'immensité de l'Océan, et perdu dans un monde de sensations et d'objets absolument nouveaux pour lui, qu'il ne put résister à la violence de ses émotions et se précipita dans la mer. Il semble, en effet, que notre être change avec les objets qui l'entourent. Mélanchthon commença par rester muet la première fois qu'il dut passer de la chaire du professeur dans celle du prédicateur. De bons soldats sur terre peuvent être détestables sur mer. N'espère-t-on pas enfin, lorsqu'on déporte les criminels, que le changement du milieu amènera celui des sentiments? Mais c'est surtout avec les biens qu'il possède que l'homme associe étroitement son moi. De là vient qu'on ensevelit avec le mort ses armes, ses bracelets; que les parents placent dans le cercueil de leur enfant les jouets dont il se servait; ou encore qu'un Fichte lui-même faisait déposer près du corps de sa femme la Bible où elle se plaisait à lire. On comprend de même que le culte des reliques enveloppe dans une égale vénération et le corps du saint, et tous les objets qui lui ont appartenu. On s'explique par la même raison la barbare coutume qui veut qu'on enterre avec le mort les êtres humains qui lui ont appartenu. Chez les Esquimaux, l'enfant nouveau-né doit suivre sa mère dans la tombe. Chez combien de peuples les femmes et les esclaves ne sont-ils pas sacrifiés aux mânes de l'époux, du maître! — Plus étroitement encore peut-être qu'avec ses biens, qu'avec son corps, l'homme identifie sa personne avec son nom. « Lorsqu'on entend le nom, on croit entendre la personne; à l'appel de son nom, le malade sort brusquement du sommeil cataleptique ou somnambulique où il est plongé; l'individu nommé est comme présent; tenir le nom, c'est comme tenir la personne en son pouvoir. » Le nom, dit Gœthe, est comme la personne même; ce n'est pas un vêtement que l'on porte pour le déposer ensuite : il enveloppe l'individu et croît avec lui comme la peau. Certains peuples donnent aux enfants malades un nouveau nom, comme pour faire passer en eux une nature nouvelle. Le rabbi Isaak recommandait de changer de nom à ceux qui voulaient échapper à une destinée redoutable. Dans quelques îles de la mer du Sud, les amis échangent leurs noms, comme pour fondre plus étroitement leurs âmes entre elles. — Le moi se répand volontiers au dehors et anime tout ce qui l'entoure. Il associe partout le mouvement à la sensibilité, à la pensée; l'homme prête un moi plus ou moins semblable au sien à l'animal, à la plante, à la pierre. Ce qui n'est pour nous aujourd'hui qu'une figure, qu'une

personnification poétique est pour les races primitives l'expression même de la vérité. — Le moi, qui croit retrouver son semblable partout où se manifeste une activité, ne savoure son existence dans toute sa plénitude qu'autant qu'il déploie avec énergie et en toute liberté le besoin d'action qui le constitue essentiellement, qu'autant qu'il traduit au dehors par ses mouvements les sensations et les idées qui se pressent en lui. Les mouvements de la danse, les chants et les pantomimes qui les accompagnent, tiennent une place d'autant plus grande dans la vie des races sauvages, que leurs émotions sont plus vives et leurs langues plus impuissantes à les traduire. Le besoin de confesser à autrui ses fautes ou ses desseins mauvais et de se délivrer ainsi de l'obsession des unes et des autres répond à une disposition du même genre. L'homme enfin veut agir sur le monde qui l'entoure, changer la forme des objets, non seulement pour les accommoder à ses usages, mais pour se donner le sentiment de sa force. Il prend même plaisir au mensonge, non pour le profit qu'il en retire, mais pour le plaisir qu'il trouve à mettre un autre homme dans sa dépendance en le trompant. Enfin, là où il ne peut modifier la nature à son gré, il prouve encore sa force en modifiant son propre corps. Certaines tribus de l'Afrique s'arrachent les dents de la mâchoire supérieure, pour ne pas ressembler au zèbre, animal inutile, et se rapprocher davantage du bœuf, qui rend de si grands services. Les Arowakes ont l'habitude de tourner le dos à leurs interlocuteurs; il ne convient qu'aux chiens, disent-ils, de se regarder face à face. Les habitants de l'archipel malais considèrent comme un déshonneur d'avoir les dents blanches ; pour ne pas ressembler au chien, qui les a de cette couleur, ils prennent soin de les enduire de couleur.

Moritz Carrière : *L'ordre moral du monde* (*Die sittliche Weltordnung*, Leipzig, Brockhaus, 1877). Analyse par L. Weis.

« Ce livre contient le développement scientifique des idées qui ont inspiré mes écrits sur l'art, la religion et l'histoire. Il est comme le fruit lentement mûri de mes études dans ces différentes voies, et comme la philosophie qui s'est dégagée pour moi des joies et des souffrances de la vie. » C'est par ces paroles que s'ouvre l'introduction du livre ; le caractère personnel de l'œuvre s'accuse dès le début. Le premier chapitre, sous le titre de *L'ordre mécanique de la nature et le matérialisme*, contient une vigoureuse réfutation du matérialisme. « La matière, selon Carrière, n'est qu'une manifestation de la force ; le matérialisme commet donc la faute d'ériger en premier principe des choses ce qui n'apparaît qu'au second plan. » Weis se demande s'il ne serait pas plus juste de dire que la matière et la force ne sont que les deux noms d'une seule et même chose, qu'on envisage sous deux points de vue différents? Carrière réussit mieux à montrer que les lois de la nature ne sont pas les puissances productrices des faits, mais simplement les formes constantes que revêt la manifestation des forces naturelles. Il n'y a de causalité, de réalité véritable que dans

les individus. L'ordre qui régit leurs relations mutuelles constitue l'ensemble des lois du monde. Au-dessus des forces anorganiques, ou des individus matériels, sont les âmes, ou les individus vivants, qui se servent des premiers comme de matériaux pour construire l'organisme et s'élever de là jusqu'au sentiment, jusqu'à la pleine conscience de soi. Après avoir ainsi réfuté le matérialisme, Carrière expose et défend la thèse de l'idéalisme, mais en la débarrassant des exagérations de certains de ses défenseurs. Kant et Fichte ont bien montré la part de l'esprit, de l'imagination dans le développement de l'idée que nous nous faisons du monde; mais ils ont trop sacrifié le rôle de la réalité extérieure. Hegel a érigé les principes logiques en principes réels; ç'a été le mérite d'Herbart de reconnaître la vérité supérieure de l'individu. Si Hegel, d'un autre côté, exagère le rôle de la raison, Schopenhauer pousse trop loin sa revendication des droits de la volonté. Il faut soutenir, à l'encontre de l'un et de l'autre, que la volonté et la pensée ne sont pas deux principes indépendants l'un de l'autre, et ne voir en eux que les deux attributs également essentiels de la réalité absolue. Après avoir établi dans les deux premiers chapitres les principes de sa métaphysique, Carrière examine successivement des problèmes particuliers, comme les suivants : l'être et la connaissance; conciliation de l'idéalisme et du réalisme; l'idée de la perfection et celle du devoir; la liberté et la loi; le bien et le mal; l'ordre légal et l'État; l'origine de la vie et l'histoire. Il est amené à se prononcer sur la doctrine du transformisme, auquel Weis lui reproche de faire de trop grandes concessions. La foi religieuse de l'auteur dans la liberté humaine, l'ordre moral du monde; sa répulsion énergique contre le pessimisme et l'athéisme inspirent les chapitres qui terminent le livre : sur le mal et la douleur; sur l'immortalité; sur l'art; la religion et Dieu.

O. Fluegel : *Das Ich im Leben der Völker* (fin).

Le moi veut étendre son être au dehors, soumettre la nature à sa puissance. Cela ne lui suffit pas : il aspire à se rapprocher de l'infini, à s'identifier avec Dieu lui-même, soit que les Jurukares prétendent que Dieu a tiré l'homme de l'ongle d'un de ses doigts de pied, ou que les Babyloniens racontent dans leurs légendes sacrées que l'homme a été formé du mélange de la terre avec le sang de Belus, après que le Dieu se fût coupé la tête. Max Müller a raison de soutenir que, sous ces formes grossières, se traduit une foi commune dans l'étroite parenté de l'homme avec la divinité. Partout se retrouvent des pratiques théurgiques, destinées à rendre plus intime le commerce de la créature avec son créateur. Chez les Perses, le vin et le pain consacrés représentaient pour le prêtre le corps et le sang de Zoroastre, et faisaient passer dans l'âme du fidèle qui prenait part au banquet sacré les vertus divines de l'âme du prophète. Il est naturel que des peuples qui confondaient le moi et le corps aient cru à cette communion matérielle de la divinité et de l'homme. — Nous avons vu successivement le moi identifié avec le

corps, l'entourage, les pensées, les sentiments de l'individu. Un progrès de la réflexion et de l'expérience fait comprendre à l'homme que le moi persiste dans son unité inviolable à travers les modifications incessantes de sa vie physique et morale. La volonté finit par se montrer comme le principe même de la véritable personnalité. Tout ce que l'homme fait sans le vouloir ne relève plus de son moi, est considéré comme l'œuvre d'une puissance supérieure, étrangère à lui. On rejette les fautes de l'individu sur l'influence du corps; et l'opposition de la chair et de l'esprit traduit cette distinction de la volonté responsable et des fatalités organiques qui pèsent sur elle. Dès qu'il a cessé de se confondre avec le corps, le moi ne tarde pas à se déclarer indépendant de la matière à laquelle il est associé, à concevoir la possibilité de la transmigration des âmes. Un pas de plus dans la voie de l'abstraction, et le moi aspire à s'identifier avec l'être universel, cette négation de toute individualité, cette divinité abstraite, qui ne semble parfois qu'un autre nom du néant lui-même. « Mais il en est du moi abstrait comme de « tout concept général : chacun déclare qu'il faut le concevoir affranchi « de toutes les différences spécifiques : mais personne ne peut en réa- « lité satisfaire à cette exigence; personne ne réussit mieux à concevoir « un cercle sans diamètre déterminé ou une ligne sans aucune épais- « seur, qu'un moi sans aucun contenu déterminé, un moi du moins « affranchi de tout caractère individuel. »

STEINTHAL : *L'idée morale de perfection.*

On a fait longtemps de la perfection le principe et l'essence de la moralité. Pour le Grec, pour le Romain, pour l'Allemand, la perfection et les mots qui la traduisent (τέλειον, *perfectum*, vollkommen) éveillent l'idée de quelque chose de complet, d'achevé, à quoi rien ne saurait manquer. Pour Platon et Aristote, le bien et le parfait sont identiques.

Chez Herbart, la perfection n'est plus qu'un des cinq éléments dont se compose la moralité, et qui sont la perfection, le libre arbitre, la bienveillance, la justice et la compensation. Personne n'a encore soutenu que la moralité pût se passer des quatre derniers éléments; mais les disciples, aussi bien que les adversaires de Herbart, contestent que l'idée de la perfection, au sens où la prend Herbart, doive figurer parmi les principes de l'éthique. C'est que les autres idées, comme le reconnaît expressément Herbart, expriment des relations qualitatives de la volonté individuelle avec les autres volontés, tandis que l'idée de perfection est purement quantitative et ne nous sert qu'à mesurer les degrés différents de l'activité volontaire, l'extension et l'intensité de son énergie. — De la discussion approfondie à laquelle il se livre, Steinthal conclut que l'idée du parfait, entendue comme un rapport de plus et de moins, n'est ni une idée morale ni une idée esthétique, ou, pour tout dire, qu'elle n'est pas une idée.

« La force de la volonté est en soi quelque chose de mécanique, qui « peut bien être l'objet d'une dynamique psychique, mais non de l'éthi- « que; qui peut éveiller notre intérêt, mais n'a rien à démêler avec une

« approbation esthétique... L'énergie volontaire n'a pas de mesure « objective ou même ne comporte aucune mesure qui permette de déci- « der entre le plus et le moins de ses manifestations; elle ne saurait « enfin être traduite sous la forme d'une idée. Le concept de perfection, « tel que le définit Herbart, n'exprime aucun rapport du genre de ceux « qui constituent une idée esthétique. » — Steinthal réfute donc la doctrine de Herbart. Il montre que l'idée de perfection ne repose pas sur la simple comparaison de deux quantités; qu'elle a une mesure objective; qu'elle a tous les caractères d'une idée véritable.

L'erreur de Herbart vient de ce qu'il ignore le point de vue historique dans l'analyse des idées. L'idée de la perfection, comme les autres idées morales, s'est insensiblement développée et purifiée, à mesure que la conscience humaine progressait. « Le progrès de l'individu consiste à mettre de plus en plus sa conduite en harmonie avec l'idéal moral de la société; le progrès pour la société, c'est d'élever son idéal de plus en plus haut. » Nous bénéficions de la culture morale que le passé nous a faite, sans que nos efforts personnels pour réaliser cet idéal supérieur nous rendent nous-mêmes supérieurs par l'intention morale à nos devanciers moins éclairés. Il est évident que l'idée de la perfection n'est pas plus une notion purement mathématique, qu'elle n'est vide de tout contenu moral. On y peut distinguer l'intensité, c'est-à-dire le degré de l'obéissance que la volonté témoigne aux idées; l'extension, c'est-à-dire le nombre des actes qui sont soumis à l'empire du devoir; l'essence enfin, c'est-à-dire l'élévation plus ou moins grande de l'idéal poursuivi. Si cette théorie est juste, c'est l'idée de la perfection qui fait le fond de toute moralité, qui distingue le bien du vrai et du beau, qui permet de mesurer le progrès de l'individu et de l'humanité dans la vie morale, qui nous fait découvrir le principe même de la responsabilité dans le caractère, dans le fonds intime de la personnalité; qui nous rappelle enfin que l'idéal moral est perfectible et qu'il dépend de nous d'ajouter à la dignité de la nature humaine. Nous avons raison d'identifier la perfection avec la moralité. L'homme vertueux seul, en effet, réalise complètement l'idéal humain : et nous avons vu, en commençant, qu'il n'y a de parfait, selon l'étymologie même du mot, que ce qui est entier, achevé. « L'artiste peut être parfait comme artiste: « l'homme en qui se rencontre la perfection morale est aussi le seul « qui possède l'humaine perfection. L'art n'est qu'une partie de l'homme; « la vertu est l'homme tout entier : car elle réside dans le vouloir, dans « la production personnelle. Sans doute, la science et l'art sont des « œuvres de la volonté; mais le vrai et le beau ne sont que des modifi- « cations du bien, et il n'est méritoire pour l'homme de les rechercher « qu'autant qu'il poursuit en eux le bien. Le bien embrasse l'homme « tout entier. »

Jurgen Bona Meyer : *Le génie et le talent.*

On a beaucoup parlé du talent et du génie; mais on est encore bien loin d'une théorie complète et définitive de leurs différences. Nulle part

le désaccord des opinions n'est plus sensible. On ne distingue pas toujours suffisamment entre l'imagination reproductrice et l'imagination créatrice; aussi ne s'entend-on pas sur ce que le génie doit à la réalité. Pour Schopenhauer, l'homme de talent ressemble au tireur, qui sait mieux que les autres toucher au but marqué ; le génie, à celui dont le coup frappe le but, que les autres ne peuvent même atteindre du regard. Les vers suivants de Schiller ont un sens analogue : « Tout dans la vie n'est que répétition : il n'y a d'éternellement jeune que la fantaisie. Ce qui n'a jamais existé en aucun temps, en aucun lieu, cela seul ne vieillit jamais » Pourtant l'œuvre du génie n'est pas une pure création; non plus que celle du talent, une pure redite. « Le plus grand génie, écrit Gœthe, ne fait rien de bon, s'il ne vit que sur son propre fonds. Qu'est-ce que le génie, sinon la faculté de s'approprier et d'utiliser toutes les impressions qui nous ont frappés; de coordonner, d'animer tous les matériaux qui se représentent à nous ; d'emprunter ici le bronze, là le marbre, et d'en construire un monument durable. Que serais-je, que serait-il resté de moi, si cette sorte d'assimilation mettait en péril l'originalité? Qu'ai-je fait? J'ai rassemblé, utilisé toutes les données que la vue, l'ouïe, l'observation m'ont fournies : j'ai mis à contribution les œuvres de la nature et celles de l'homme. Chacun de mes écrits m'a été suggéré par des milliers de personnes, des milliers d'objets différents; le savant et l'ignorant, le sage et le fou, l'enfant et le vieillard ont collaboré à mon œuvre... Mon œuvre ne fait que combiner des éléments multiples, qui tous sont tirés de la réalité; c'est cet ensemble qui porte le nom de Goethe. » Combien l'histoire des grands artistes éclaire ces profondes réflexions du poète! Ne raconte-t-on pas que Léonard de Vinci dut attendre pour achever sa fameuse *Cène* que la tête du Judas, qu'il ne réussissait pas à imaginer à son gré, lui eût été tout à coup suggérée par la vue d'un portefaix. Thorwaldsen ne savait quelle attitude donner à son ange assis, lorsqu'un mouvement capricieux de l'enfant qui lui servait de modèle, vint la lui révéler tout à coup. Et Mozart, à la poursuite de la célèbre cavatine de *Don Juan*, ne la trouve qu'à la vue d'orangers qui lui rappellent un précédent voyage en Italie et lui remettent en mémoire un air populaire qu'il avait entendu à Naples. Il rêve en dormant qu'il allonge la main vers un oranger; et le fruit qu'il saisit est la romance si longtemps cherchée. — Le talent, à son tour, ne se borne pas au rôle de simple copiste. N'y a-t-il pas des virtuoses, comme des acteurs de génie, dont l'interprétation est une véritable création et qui révèlent aux auteurs eux-mêmes des beautés ignorées de leur œuvre? — Schopenhauer fait résider le génie dans la faculté de saisir et de traduire l'idéal à travers les mensonges et les imperfections de la matière, de contempler les choses et de les faire voir aux autres à la pure et invariable clarté des idées éternelles et non plus aux lueurs mobiles et douteuses de la vérité scientifique et de la loi de la causalité, qui en est le principe. De là l'éloignement du génie pour la science et pour la connaissance mathématique, qui en est

la forme la plus parfaite. Ne sait-on pas, en effet, qu'Alfieri déclarait n'avoir jamais pu pousser ses études géométriques au delà de la quatrième proposition d'Euclide? La théorie des couleurs ne trahit-elle pas suffisamment l'ignorance profonde de Goethe en mathématiques? Mais ne peut-on pas opposer à ces exemples celui de Léonard de Vinci, qui n'était pas moins grand mathématicien que grand peintre? A quoi bon rappeler encore l'affinité du génie mathématique et du génie musical? — Schopenhauer n'est pas moins dans l'erreur, lorsqu'il soutient que le génie, également étranger aux intérêts et aux passions de la vie pratique, ne se rencontre ni parmi les hommes politiques ni parmi les criminels. A cette théorie de l'innocence prétendue du génie se rattache indirectement la revendication tentée par l'école romantique dans la *Lucinde* de Schlegel en faveur des droits supérieurs du génie à la pleine liberté de la passion. — Il est plus vrai de parler avec Schopenhauer et son disciple Hartmann de l'inconscience habituelle du génie. Le talent d'ordinaire se connaît; le génie s'ignore. Dans sa sublime naïveté, Haydn regardait comme une grâce mystérieuse d'en haut l'inspiration qui lui dictait sa symphonie de la *Création*, à l'âge de soixante-cinq ans. « Je n'ai jamais été plus pieux, écrit-il, que dans le temps où je travaillais à la *Création*. Lorsque le travail de la composition ne marchait pas à mon gré, je me retirais avec Rosenkranz dans mon oratoire, je disais un *Ave*, et les idées me revenaient aussitôt. Chaque jour je me mettais à genoux et priais Dieu de me donner la force d'achever heureusement mon œuvre. » — On a cherché à expliquer le génie par l'influence de l'hérédité, par celle des milieux. Les peintres et les musiciens fournissent de nombreuses preuves de la première, comme Ribot et Galton l'ont très bien montré. Seul, le génie philosophique paraît échapper à cette loi de la transmission héréditaire; on n'en pourrait guère trouver d'autre exemple, que le cas du second Fichte. L'action des milieux est beaucoup plus discutable. Tandis qu'Helvétius croit que les temps de prospérité publique sont les plus favorables à l'éclosion des génies, Jean-Paul, au contraire, soutient que « le malheur public est le meilleur stimulant du génie... » Mais, conclut Bona Meyer, c'est à l'action mystérieuse de l'Esprit divin sur le monde qu'il est plus sage d'attribuer l'apparition des hommes de génie.

Nous n'avons à signaler que les brèves observations que Steinthal lui-même présente, à la fin de la livraison, à propos du mémoire de M. Egger sur le développement de l'intelligence et du langage chez les enfants. « A vingt mois, dit M. Egger, Emile comprend des phrases assez complexes, entre autres des commandements, qu'il sait exécuter ponctuellement. Mais il ne peut encore reproduire ni la phrase ni aucun des mots dont elle se compose. » Et M. Egger croit pouvoir en conclure que « la plupart des enfants savent interpréter exactement les paroles qu'ils entendent, avant de savoir exprimer eux-mêmes leurs idées par des signes analogues. » Steinthal conteste cette interprétation. Entre les paroles qui traduisent un commandement, l'enfant n'est impressionné que par celles qui sont accentuées le plus

fortement; il ne fait attention qu'aux substantifs qui désignent l'objet sur lequel porte l'action commandée, et n'écoute ni ne comprend guère les verbes.

O. Fluegel : *Sur le développement des idées morales.*

Il est très difficile de mesurer exactement la valeur des mots qui traduisent l'approbation ou la désapprobation morale. Le même mot, ainsi *bon* et *mauvais*, s'applique aux actes les plus dissemblables ; le même acte peut être envisagé sous des points de vue très divers. Il n'est pas non plus douteux que, dans toutes les langues, les termes qui désignent aujourd'hui la perfection morale ou la perfection absolue, n'aient servi d'abord à l'expression de qualités physiques et purement relatives : ainsi le mot vertu, ἀρετή. Le jugement moral est assurément la plus belle, la plus haute manifestation de la raison pratique; mais il est loin d'être la première en date. Qu'on parcoure Homère, ou les plus anciens recueils de sentences morales : on y verra combien les conseils de l'intérêt y tiennent plus de place que les maximes de la vertu proprement dite. — Fluegel se propose de suivre l'évolution qui fait insensiblement sortir des jugements les plus vulgaires sur l'agréable et l'utile les notions véritablement morales. L'idée de la sympathie se prête mieux que toute autre à cette étude historique. — N'a-t-elle pas ses racines dans les tendances les plus générales des êtres vivants, dans les profonds instincts sur lesquels reposent la famille et la société humaine? Il convient de commencer par elle notre étude. Les idées de la perfection, du droit, de la justice et de la liberté morale viendront ensuite. — La faculté de compatir aux souffrances, de s'intéresser aux besoins d'autrui, la sympathie, en un mot, se rencontre chez tous les êtres, sans doute à des degrés différents. Meyer nous raconte qu'un homme du monde fut tellement impressionné par les cris d'un enfant dont le doigt venait d'être écrasé entre les deux battants d'une porte, qu'il crut pendant trois jours ressentir à son propre doigt une souffrance du même genre. Reclam nous apprend qu'une femme ne put assister à l'accouchement d'une de ses amies, sans ressentir des douleurs analogues et sans être prise elle-même d'une sorte de sécrétion lactée. Si les manifestations de la sympathie ne sont pas d'ordinaire aussi énergiques, on ne saurait pourtant méconnaître la force que ce sentiment puise dans la communauté du sang et dans l'unité d'origine. On objectera peut-être que le meurtre des vieillards par leurs enfants, des infirmes et des nouveau-nés par leurs propres parents, n'est pas une rareté dans l'histoire des peuples. Les Arabes avant Mahomet tuaient fréquemment les filles à leur naissance; mais ils ne songeaient par là qu'à les soustraire à la captivité, au déshonneur, qui sont le lot des femmes dans les tribus menacées par de puissants voisins. Ces exemples, comme mille autres, ne prouvent pas contre l'universalité du sentiment que nous étudions. — Sans doute l'antipathie vient bientôt restreindre l'action de cette bienveillance primitive dans le cœur de l'homme. Tout ce qui fait violence

aux idées et aux sentiments, auxquels s'est habituée la conscience de l'individu et qui sont inséparables de son moi, est ressenti par ce dernier comme une menace pour son existence, comme une réduction et une perturbation de son être. De là cette défiance, cette haine instinctive de l'étranger, qui, d'après Cicéron, confondrait dans le même nom, *hostis*, l'étranger et l'ennemi. De là ce mot de Plaute : « Homo homini ignoto lupus est. » Il n'est pas besoin d'insister sur les causes sans nombre d'antagonisme que suscitent entre les hommes la division des intérêts, l'opposition des idées, des croyances, des passions. Mais on peut mesurer à l'énergie de ces réactions contre les ennemis, qu'il rencontre ou croit découvrir autour de lui, l'énergie du sentiment primitif, qui le portait d'abord à s'unir à eux par les liens de la sympathie.

VIERTELJAHRSSCHRIFT FUER WISSENSCHAFTLICHE PHILOSOPHIE.

1880. 2e Livraison.

C. Semper : *Sur l'application des hypothèses monophylétique et polyphylétique à la théorie de la descendance.*

Dans les sciences de la nature, tout problème résolu fait place immédiatement à de nouveaux problèmes, qui attendent leur solution. C'est ainsi qu'à l'antique mystère de l'origine des espèces, momentanément éclairci par la doctrine darwinienne, ont succédé d'autres mystères, non moins impénétrables jusqu'à présent, ceux de l'hérédité et de la variabilité, de la descendance, de la part d'influence qui revient à la sélection et aux conditions d'existence. Le darwinisme a sans doute le droit de voir là autant de faits incontestables, et d'en tirer des arguments en faveur de sa théorie ; mais il est obligé de reconnaître que chacun d'eux demeure jusqu'ici un fait inexpliqué. Le problème de la descendance ou de la parenté des espèces différentes est celui qui intéresse le plus aujourd'hui la curiosité des savants. L'anatomie comparée et l'embryologie ont été simultanément consultées. Mais on sait combien les dispositions subjectives des savants modifient l'interprétation des faits. L'un ne voit qu'une analogie accidentelle, où l'autre découvre une ressemblance importante. On a cru pendant longtemps que la présence de la colonne vertébrale suffisait à ranger dans un même genre tous les êtres en qui elle se rencontre. Mais les petites lamproies de mer manquent d'un tel organe : elles ne possèdent à la place qu'un cordon particulier, entièrement inarticulé, auquel on a donné le nom de corde dorsale. Pour le reste, ces animaux ressemblent aux autres poissons : il a donc bien fallu les ranger dans la classe des vertébrés. On s'entendit pour considérer cette corde dorsale comme l'origine de la colonne vertébrale. On se félicita de trouver chez certains invertébrés, comme les ascidies, un simple cordon cellulaire ; et l'on se crut autorisé à rattacher

les vertébrés aux ascidies. Mais on devait pour cela négliger les importantes différences qui séparent le cordon des ascidies du cordon des véritables vertébrés; ou, du moins, on les déclarait tout à fait accessoires. On ne tenait aucun compte des différences que présentent la structure et le développement des autres organes entre ces deux classes d'animaux. On oubliait enfin que chez les ascidies le cordon problématique dont il s'agit n'exerce aucune influence sur les autres organes, tandis qu'il en va tout autrement chez les vertébrés. On voit, par cet exemple, combien le point de vue particulier ou les idées préconçues des savants déterminent la nature de leurs appréciations.

Il convient de se souvenir de cet exemple dans l'examen du problème particulier de la descendance des espèces. L'ancienne doctrine ne croyait pouvoir mieux marquer les rapports des êtres qu'en les disposant sur l'échelle de ses classifications : aux degrés les plus rapprochés figuraient les espèces dont la parenté était la plus étroite. La théorie de la descendance a fait abandonner l'échelle zoologique. Les transformistes, qui sont partisans de l'hypothèse monophylétique, s'accordent pour comparer les espèces aux branches, aux rameaux issus d'un même tronc. Selon eux, toutes les races humaines, par exemple, seraient sorties d'un rameau unique de l'arbre zoologique, l'espèce des singes anthropoïdes : ce rameau, à son tour, dériverait de la branche des animaux à moitié singes, les lémures, dont on aurait retrouvé et désigné sous le nom de Lémurie la patrie primitive, etc. L'image de l'arbre zoologique est assurément plus compliquée que celle de l'échelle; mais elle l'est bien moins que celle dont sont obligés de faire usage les partisans de l'hypothèse polyphylétique. La même espèce y est conçue comme prenant naissance sur plusieurs points de l'espace et du temps. Les branches et les rameaux issus de ces troncs primitifs et distincts s'entremêleraient à l'infini, par une complication analogue à celle que présente le développement d'une éponge en vertu de la multiplicité des organes radicaux. Incontestablement notre besoin instinctif de la simplicité et de l'ordre nous porte à préférer, entre les deux hypothèses dont s'accommode également la doctrine évolutionniste, la classification monophylétique et la théorie qui la soutient; tout comme, pendant des siècles, le dogme de l'immutabilité des espèces et la classification qui en dérive ont trouvé dans leur simplicité même leur meilleur argument. Mais les préférences de notre esprit ne suffisent pas à décider de la vérité des doctrines. C'est en vain qu'on croit pouvoir démontrer *à priori* l'évidence de la théorie monophylétique, en la présentant comme une rigoureuse application du principe de causalité. Les mêmes causes, dit-on, doivent avoir toujours les mêmes effets. Or il est incontestable que, dans l'infini du temps et de l'espace, les mêmes causes, ou en d'autres termes un concours identique de circonstances ne se rencontre jamais. La même espèce n'a donc pu faire son apparition à plusieurs époques, en plusieurs lieux différents. Mais est-il bien permis, en zoologie, de parler

de l'identité des causes et de celle des effets, dans le même sens où l'on entend ce principe en physique? Pouvons-nous affirmer, en parlant de la ressemblance des individus d'une même espèce, que des causes identiques ont présidé ici à la naissance d'êtres identiques? Par quelle vérification expérimentale le démontrer rigoureusement? Le naturaliste d'ailleurs sait parfaitement qu'il n'y a pas dans une espèce deux individus parfaitement semblables; le physicien n'a pas plus de peine à prouver qu'un être ne se trouve jamais deux fois dans des circonstances absolument semblables. Que l'on ne vienne donc pas invoquer en faveur de la théorie monophylétique l'autorité à coup sûr incontestable du principe logique qui régit les inductions des physiciens. Il faut admettre que les causes les plus différentes peuvent produire, dans le monde organique, des effets que l'imperfection de nos moyens d'investigation, que la vérité toujours provisoire et la certitude avant tout pratique de nos classifications, nous obligent de regarder comme suffisamment semblables pour figurer dans une même espèce.

Voyons si les faits, à défaut d'arguments théoriques, sont moins favorables à la théorie polyphylétique qu'à la théorie ordinairement préférée. Les marsupiaux se rencontrent à la fois en Australie et dans le sud de l'Amérique. Comment les faire descendre des mêmes ancêtres, sans recourir à l'hypothèse bien hasardée d'une réunion primordiale des deux continents? Citons encore un exemple. Lorsque les Européens abordèrent pour la première fois en Amérique, introduisant avec eux le cheval, on sait l'étonnement superstitieux des Indiens pour cet animal, qui lui était entièrement inconnu. Pourtant la paléontologie moderne a constaté l'existence du cheval en Amérique aux époques tertiaire et quaternaire. Et, ce qui complique le problème, plus on descend profondément dans les couches géologiques du sol américain, plus les échantillons du cheval fossile que l'on découvre diffèrent des échantillons de la même espèce que l'on retrouve dans les entrailles du continent européen. La doctrine monophylétique exige pourtant qu'à mesure qu'on se rapproche de la souche primitive les variétés dérivées se montrent de plus en plus semblables. Il semble donc raisonnable d'admettre, dans le cas dont il s'agit, que l'espèce des chevaux vivants est sortie d'ancêtres originairement multiples et divers, et n'est arrivée que par un lent processus de convergence à la forme qui la caractérise actuellement. Et la paléontologie paraît bien prouver que le cheval américain dérive du coryphodon, tandis que le cheval européen sort du paléontherium. La doctrine monophylétique avait fait admettre jusqu'ici que les chevaux américains et européens ont une commune origine. Ces faits prouvent, à tout le moins, que le transformisme peut aussi légitimement, et suivant les cas, recourir à l'une ou à l'autre des deux théories qui se disputent l'explication du difficile problème de la descendance des espèces.

Le Propriétaire-gérant,
GERMER BAILLIÈRE.

COULOMMIERS. — TYPOGRAPHIE PAUL BRODARD.

DU SOMNAMBULISME PROVOQUÉ [1]

I. — *De la simulation.*

Y a-t-il des somnambules? Peut-on, par ce qu'on appelle des *passes magnétiques*, par la fixation du regard, ou par des procédés quelconques, *endormir* des personnes de bonne foi? Telle est la première question qui se pose au début de cette étude. A notre sens, cette question est complètement résolue. Elle ne l'est pas cependant aux yeux de bon nombre de médecins et de savants éclairés qui se refusent à admettre la réalité de faits que nous regardons comme incontestables.

En pareille matière, il n'y a, disent-ils, que des dupes ou des com-

1. Le mot de *somnambulisme* est peut-être le meilleur qu'on puisse adopter pour désigner les phénomènes psycho-physiologiques désignés souvent encore sous les noms de *somniation*, de *magnétisme animal* et d'*hypnotisme*. En effet, le mot de somniation, employé jadis par Franck, est peu usité. Le mot de magnétisme animal implique une analogie avec les phénomènes électriques qui se manifestent dans les aimants; et, quoique cette analogie soit peut-être moins invraisemblable qu'on l'a supposé pendant longtemps, il vaut mieux réserver le terme de *magnétisme* aux phénomènes electromagnétiques. Restent les mots *mesmérisme, braidisme, hypnotisme*. Pour ce qui est du terme mesmérisme, on sait que Mesmer n'a pas obtenu l'état somnambulique tel que nous le connaissons aujourd'hui; et il y a encore beaucoup d'incertitudes sur la nature véritable des phénomènes de son fameux baquet. Le mot de *braidisme* est assurément inadmissible; car Braid est venu un demi-siècle après Mesmer, Puységur, Deleuze, Husson, etc., et ses expériences portent sur l'hypnotisation, et non le sommeil avec des passes. Quant à l'expression *hypnotisme*, elle ne signifie rien, par elle-même, que sommeil. Mais, en général, on désigne sous le nom d'hypnotisme l'état de sommeil qui survient à la suite de pratiques spéciales, telles que la fixation d'un objet brillant. Nous croyons donc que le mot vulgaire de somnambulisme, qui n'implique aucune idée préconçue ni aucune théorie, doit être préféré à tous les autres. Nous dirons alors qu'il y a un somnambulisme spontané (somnambulisme des auteurs anciens) et un somnambulisme provoqué (magnétisme animal des auteurs modernes). C'est de ce dernier que nous nous occuperons ici.

A la vérité le mot importe peu : qu'on dise magnétisme, hypnotisme, somnambulisme, les phénomènes sont les mêmes, et on s'entend très bien sur ce qu'on veut dire.

plices, des charlatans qui exploitent la crédulité publique, des observateurs naïfs qui se laissent abuser par des jongleries, des filles hystériques qui trompent et qui simulent, sans autre motif que l'amour de la tromperie et de la simulation. Quelquefois, par condescendance, quelques-uns reconnaissent qu'il y a peut-être *quelque chose de vrai au fond de tout cela* : mais ce vrai est si peu que ce n'est réellement pas la peine d'en parler.

Toutefois, le nombre des sceptiques va en diminuant tous les jours. Dans ces dernières années surtout, de très nombreux travaux ont paru, qui ont dû entraîner beaucoup de convictions. Mais, en fait de science, il ne s'agit pas de persuader quelques personnes : il faut persuader tout le monde. Aussi est-il nécessaire, avant d'étudier le somnambulisme, d'examiner scrupuleusement les preuves de sa réalité. Est-il une illusion ou une vérité? faut-il prendre au sérieux les savants qui en ont parlé, ou se railler de leur extrême simplicité?

La certitude scientifique consiste dans ceci : que le phénomène observé peut être, à volonté, reproduit par tous ceux qui procéderont de la même manière que le premier observateur. Ainsi, quand un chimiste annonce que le chlore, en passant dans de la potasse, donne du chlorure et du chlorate de potassium, personne n'a besoin de reproduire cette expérience pour être sûr que c'est la vérité. Si celui qui a découvert cette réaction est tant soit peu expérimenté, on le croira sur parole, certain qu'en recommençant l'expérience on arrivera au même résultat. En mathématiques, en physique, et jusqu'à un certain point en physiologie, il en est de même ; et la preuve est faite par cela seulement qu'on sait pouvoir reproduire à volonté le même phénomène, en se plaçant dans des conditions identiques. Mais, pour le somnambulisme, il en est autrement. J'annonce, par exemple, qu'en faisant des passes pendant dix minutes sur le front et sur la tête d'un jeune homme de vingt-cinq ans, je l'ai mis en état de somnambulisme, et que j'ai pu constater chez lui de la contracture, de la catalepsie, des hallucinations, etc. Il ne s'ensuit pas, pour cela, qu'un autre expérimentateur, agissant de la même manière, sur un autre jeune homme, verra, de nouveau, les mêmes phénomènes se reproduire. Il est au contraire vraisemblable qu'il n'obtiendra pas les mêmes résultats; car le somnambulisme survenant dès la première expérience chez un homme est un cas fort exceptionnel.

Il faut donc, pour démontrer la réalité de faits qui ne se reproduisent pas toutes les fois qu'on le désire, et qui sont, par eux-mêmes, assez surprenants, chercher des preuves qui entraîneront, sinon la certitude, au moins la conviction.

Nous pouvons avoir, soit une preuve absolue, pathognomonique,

dirimante, soit un ensemble de preuves équivalant par leur assemblage à une démonstration rigoureuse et irréfutable.

Or la preuve absolue est impossible à donner. Une personne est là, qui paraît endormie. Qu'elle soit plus ou moins analgésique, plus ou moins anesthésique, cela importe peu, dit-on, puisque, d'une part il est facile de simuler ces deux symptômes, et que, d'autre part, ils sont loin d'être constants dans le somnambulisme. Si l'on voulait prendre ces modifications de la sensibilité comme critérium absolu, on serait amené presque fatalement à déclarer endormis des sujets qui ne le sont peut-être pas, et d'autre part à affirmer la mauvaise foi de certaines personnes réellement endormies. Les yeux fermés, les mouvements saccadés des globes oculaires, les mouvements fibrillaires des paupières, les contractures, les hallucinations, tout cela, il est à la rigueur possible de le simuler. Qui nous dit que la personne qui paraît endormie ne simule pas ces phénomènes?

Il n'y a donc pas de signe absolu, ou plutôt il y en a un. Mais celui-là est difficile à donner et ne peut convaincre qu'une seule personne : c'est en effet de l'endormir elle-même et de lui faire raconter à son réveil, par des témoins divers, le récit des actes qu'elle a accomplis pendant son sommeil, et dont le souvenir s'est échappé de sa pensée. J'ai employé cependant ce moyen plusieurs fois, une fois entre autres pour miss C.... Miss C..., après avoir assisté à une expérience, me déclara que la bonne foi de la personne endormie ne lui était nullement prouvée. « Que voyez-vous là d'extraordinaire? me dit-elle ; elle a parfaitement pu simuler le sommeil. Je ne pourrai croire au somnambulisme que quand vous m'aurez endormie. » Je lui proposai de tenter l'expérience ; elle accepta, et au bout de dix minutes elle fut endormie. A son réveil, malgré mes affirmations et les assertions de Mlle D..., son amie, qui, comme elle, étudie la médecine, elle ne voulut pas croire à son somnambulisme et m'accusa presque de lui avoir fait prendre un breuvage soporifique. Cependant elle fut forcée de se rendre à l'évidence, surtout en voyant l'heure à sa montre, et en constatant que ce qui lui avait paru une minute avait duré une heure et demie.

En résumé, il n'y a qu'une preuve absolue, irréfutable, du somnambulisme : c'est d'endormir la personne qu'on veut convaincre.

Malheureusement ce moyen est peu praticable, et pour plusieurs raisons ; entre autres, parce que les savants qu'il s'agirait de persuader seraient de très mauvais somnambules. D'ailleurs on ne pourrait ainsi convaincre qu'une seule personne à la fois. Il faut donc avoir recours à d'autres arguments.

1° Le principal est qu'il serait absurde de supposer que toutes les personnes endormies ont simulé le sommeil. Pour ma part, cette supposition me paraît absolument ridicule. Voilà, par exemple, deux de mes bons amis, jeunes gens instruits et éclairés, en qui j'ai absolument confiance. Faut-il admettre qu'ils m'ont trompé et qu'ils se sont moqués de moi? J'en pourrais dire autant de cinq ou six personnes tout à fait honorables, que je ne saurais suspecter de mauvaise foi pour rien au monde. D'ailleurs il me faudrait alors croire que les cinquante personnes, ou à peu près, de tout âge et de toute condition, que j'ai pu endormir, étaient toutes, sans exception, *sans une seule exception*, fourbes et menteuses. Voilà qui est inadmissible en vérité. Puis-je supposer qu'autour de moi, par une infortune singulière, il n'y ait que perfidie et fausseté, parmi mes proches, mes parents, mes amis, et qu'ils se soient entendus d'avance pour me faire commettre de grossières erreurs.

D'ailleurs il serait nécessaire de supposer la même infortune pour bien d'autres. L'éminent professeur de physiologie de Breslau, M. R. Heidenhain, raconte qu'il a pu endormir son jeune frère, étudiant distingué à l'Université. Qui pourra croire que ce jeune homme ait joué la comédie pour abuser perfidement de la naïveté de son frère et en faire la risée publique ?

On verra plus loin que presque toutes les femmes sont plus ou moins susceptibles d'être endormies. Cela signifierait alors que presque toutes les femmes consentent à feindre le sommeil. Franchement, cette supposition est-elle admissible ? Ne saurait-on trouver une femme se refusant à cette imposture? Deux alternatives s'offrent donc à nous, et on est forcé de reconnaître ou bien que toutes les femmes sont des fourbes et des simulatrices, ou bien que le somnambulisme est un fait réel. On m'accordera, je pense, que la première de ces deux hypothèses est manifestement absurde.

2° Une autre considération doit être invoquée : c'est la concordance des phénomènes. Les faits que Puységur, Rostan, Georget, Husson ont vus en France il y a soixante ans ont été observés par Braid vers 1840 en Angleterre, à Paris, en 1860 par M. Broca, par M. Charcot et M. P. Richer en 1877, par M. Heidenhain à Breslau en 1880, et par tant d'autres savants pendant un siècle dans toute l'Europe qu'on ne saurait citer tous les noms. Voilà une bien étrange simulation que celle qui se retrouve pendant un tel espace de temps avec les mêmes apparences : paupières fermées, mouvements fibrillaires dans les muscles de la face, hallucinations de la vue et de l'ouïe, catalepsie, contracture. Comment les femmes venant de la

campagne, n'ayant jamais entendu prononcer le mot de magnétisme. pourraient-elles simuler ce qu'elles ignorent? Par quelle divination une malade que j'ai endormie à la Charité, et qui n'avait jamais assisté à des scènes de somnambulisme, se comportait-elle absolument comme une malade de l'hôpital Beaujon qui venait de province, et que j'ai endormie le jour même de son entrée? Voilà du merveilleux, tout aussi merveilleux que les phénomènes mirifiques obtenus par les magnétiseurs de profession. Ainsi tout cela ne serait que simulation, et le premier simulateur (le petit paysan Victor, endormi vers 1800 par M. de Puységur), ayant donné l'exemple d'un certain sommeil, tous les autres sujets qu'on croit endormir ne feraient qu'imiter la fantaisie de ce petit imposteur ! [1]

3° Supposons même qu'il y ait supercherie, et examinons si cette supposition pourrait s'accorder avec les faits. Je crois pouvoir affirmer le contraire, car la simulation, si elle était pratiquée, supposerait une connaissance approfondie de l'anatomie et de la physiologie. M. Charcot insiste beaucoup sur ce fait que, chez certaines somnambules, les nerfs étant comprimés ou même légèrement touchés, par suite de leur extrême excitabilité, les muscles innervés par eux se contractent. Ainsi, en comprimant le nerf facial, on fait contracter le muscle zygomatique, le muscle canin, l'élévateur commun de l'aile du nez, etc. En excitant le muscle sterno-mastoïdien, on fait que ce muscle se contracture ; la tête alors se tourne du côté opposé. Or il faut une étude déjà approfondie de la physiologie des mouvements pour savoir que le sterno-mastoïdien fait, en se contractant, tourner la tête du côté opposé. Chez les somnambules,

1. Il y a quelque temps, voyageant en Algérie, préoccupé de chercher une preuve de la réalité du somnambulisme, j'essayai d'endormir une femme arabe du *village nègre* de Biskra (un officier de mes amis, qui connaissait la langue arabe, me servait de truchement). En quelques minutes, cette femme, sentant ses paupières s'alourdir, dit à sa compagne stupéfaite : « Mes yeux se ferment. » — « Dis : par Allah! lui conseilla celle-ci. » — « Par Allah! mes yeux se ferment. » Et, en effet, elle ne tarda pas à s'endormir, à la grande surprise de tous les assistants. Est-ce encore l'influence du petit Victor qu'il faut incriminer?

A l'hôpital de la Pitié, j'ai fait une seule expérience, pour laquelle je me suis mis, je pense, à l'abri de toute cause de simulation. La jeune fille sur qui j'expérimentais ne savait pas ce que je voulais faire. Je lui disais que je l'électrisais pour un mal qu'elle avait au genou, et de fait on plaçait une pile électrique près du lit. Cette pile, que la malade croyait très énergique, ne marchait pas. Cependant ma patiente éprouvait de la somnolence, et une lassitude telle qu'elle était forcée de fermer les yeux. Comme je ne voulais pas faire de passes, et que je me contentais de serrer fortement les deux pouces, je n'ai pas pu obtenir le sommeil complet ; mais nombre de fois je suis arrivé à produire une somnolence très manifeste.

on peut, par l'excitation directe, faire contracter les muscles rudimentaires chez l'homme) qui meuvent le pavillon de l'oreille; or ces mouvements de l'oreille sont impossibles chez les individus éveillés. En ouvrant l'œil droit, on provoque la catalepsie du côté droit, par suite des actions doublement croisées des nerfs optiques et de la moelle. Chez une autre hystérique, en ouvrant l'œil droit, on produit de l'aphasie, tandis qu'en ouvrant l'œil gauche, on n'obtient rien de semblable. Certes, si c'est de la simulation, il faut supposer que la malade sait qu'on parle par le cerveau gauche et que la rétine de l'œil droit est en rapport avec le cerveau gauche, tandis que le cerveau droit est inutile à la parole.

Tous ceux qui ont vu les contractures des hystériques pendant leur somnambulisme se rendent bien compte que ces perturbations du système musculaire ne sont pas simulées. Il n'y a pas d'individu assez fort pour maintenir, par l'influence de la volonté, la contraction d'un muscle pendant un quart d'heure, sans qu'on puisse y surprendre la plus légère tendance à la faiblesse et au relâchement. Or les somnambules conservent leur contracture pendant plusieurs heures; et, au réveil, elles n'ont aucun souvenir, aucune fatigue, de cet effort prolongé et invraisemblable du muscle. Quant aux attitudes dites passionnelles, où les divers mouvements de l'âme sont exprimés avec une puissance inouïe, je doute fort qu'il y ait au monde d'assez bonnes comédiennes pour jouer ces scènes de mimique avec autant de succès que les pauvres filles hystériques de la Salpêtrière. Tous les somnambules se comportent de même; leur mimique est si expressive, les sentiments d'extase, d'amour, d'admiration, de colère, de dégoût, de mépris, de menace, sont traduits avec une si saisissante vigueur, que tous ceux qui ont assisté à de pareilles scènes restent convaincus qu'il n'y a pas de simulation possible.

Le plus souvent, chez les somnambules, il y a de l'anesthésie et de l'analgésie. Ces deux phénomènes sont constants, ou à peu près. On a maintenant l'habitude de dire que l'anesthésie est un fait de simulation. Certes, à considérer les choses d'une manière absolue, on peut feindre l'insensibilité. Mais combien de personnes auraient le courage de supporter, sans motif sérieux, des piqûres à la face, aux narines, aux mains; de se laisser arracher les cheveux, chatouiller la conjonctive, le nez, les oreilles; traverser le bras par des épingles; de boire des liqueurs nauséabondes; de respirer avec délices de l'ammoniaque ou de l'acide sulfureux? Voilà des supplices qu'on endurerait pour le seul plaisir de duper le naïf médecin qui regarde cela curieusement et prend des notes. Presque toutes les somnam-

bules en sont là. A chaque épreuve qu'on tente, elles n'opposent aucune résistance ; elles ne se débattent, ni ne tressaillent, restant impassibles et distraites, supportant sans sourciller des épreuves aussi désintéressées que douloureuses. Faut-il supposer chez elles de l'héroïsme (et un héroïsme bien mal placé) ou de l'anesthésie?

Je pourrais multiplier les exemples qui prouvent combien l'hypothèse de la simulation est absurde. Ainsi, rien que le fait de pouvoir faire vomir à volonté indique bien qu'il y a un état psychique différent de l'état ordinaire. Quelle est la personne qui pourrait vomir parce qu'on lui dit : « Voilà une mauvaise odeur? » C'est pourtant un phénomène constant chez les somnambules ; et, pour provoquer les vomissements, il n'est pas besoin d'un appareil plus compliqué. — Une somnambule pleure dès qu'on lui dit de pleurer, *verse un flot* de larmes et sanglote bruyamment. Croit-on qu'il soit facile de pleurer quand on veut pleurer? Qu'on fasse l'expérience sur soi-même, l'on verra que cela est impossible [1].

Récemment, j'ai été témoin d'un accident qui aurait pu être très grave, mais qui n'a eu heureusement aucune conséquence sérieuse. Il s'agit d'une jeune femme qui est un excellent *sujet* magnétique. Voulant provoquer chez elle la frayeur, je lui dis : « Tenez, je prends votre bras et je le coupe. Regardez le sang qui coule. » Immédiatement, sans pousser un cri, sans faire un geste, elle tomba par terre tout de son long, comme morte. En effet, la vie avait cessé pour un temps, le cœur ne battait plus, et il n'y avait plus aucun mouvement respiratoire. Cet état dura environ une demi-minute, un siècle d'angoisses pour moi; puis une respiration profonde annonça le retour des phénomènes de la vie. Peut-être, dira-t-on, cette syncope n'est-elle qu'une habile comédie. En tout cas, au risque de passer pour trop naïf, je ne voudrais à aucun prix recommencer cette expérience.

On peut donc, ce semble, sinon trouver une preuve absolue et irréfutable, au moins accumuler des preuves très convaincantes pour démontrer qu'il y a un état somnambulique.

Examinons maintenant quelles sont les objections qu'on oppose. Voici, si je ne me trompe, les principales :

1. Amicus noster quidam quem ad somnationem facile suscitamus, si de libidinosis rebus loquor, statim it in erectionem. Si jubemus ut mingat, invitus mingit, et vestem fœdat.

1re *objection.* — Les phénomènes du somnambulisme sont incompatibles avec les données de la science. Il est impossible d'admettre que des *passes* produisent le sommeil, qu'un fluide s'échappe du corps à la volonté du magnétiseur, que la pensée se transmette sans une manifestation extérieure, que la vision se fasse par l'épigastre, l'audition par la paume des mains et la perception des saveurs par le front.

Il y a là une confusion qu'il est nécessaire de faire disparaître. Le somnambulisme, cette névrose dont les causes et la nature sont encore si mystérieuses, n'a rien à faire avec les explications que tentent d'en donner les charlatans. Il ne s'agit pas de réfuter leurs divagations plus ou moins intéressées, mais d'étudier et de contrôler ce qui a été vu par des savants sérieux, dignes de respect. Tous ceux qui, au lieu de s'appliquer à prouver que les somnambules n'ont jamais réalisé de miracles, ont cherché à voir par eux-mêmes les phénomènes physiologiques, tous ceux-là ont été convaincus bientôt que, par l'influence des *passes* ou de la fixation du regard, il se produit une névrose spéciale avec des caractères bien déterminés. Il est facile de nier telle ou telle histoire grotesque? Mais que prouvera-t-on, sinon qu'il y a des dupes et des fripons mêlés à ce problème de physiologie pathologique? Il semble même, à voir tant d'erreurs si répandues, que nombre de vérités doivent s'y trouver mêlées. Si tout était fantasmagorie et simulation, non seulement le magnétisme n'aurait pu s'établir, mais il ne se serait pas propagé, et aurait disparu sans laisser de traces. L'erreur ne peut triompher qu'à la faveur des vérités qui s'y mêlent.

D'ailleurs, nous n'avons pas, sur la nature et les fonctions du système nerveux, des notions tellement parfaites et précises que nous puissions nier la possibilité de tel ou tel phénomène. La méthode expérimentale doit toujours nous servir de guide, et les négations *à priori* doivent, aussi bien que les affirmations *à priori*, être bannies des discussions scientifiques. A vrai dire, en matière de somnambulisme, les négations ont toujours été *à priori*. Je ne crois pas qu'un expérimentateur, appuyé sur un nombre quelconque de faits, ait conclu à la non-existence du somnambulisme. On s'est appuyé, pour nier, sur des raisonnements et non sur des expériences. Personne encore, que je sache, n'est venu dire : « J'ai essayé d'endormir quatre personnes à différentes reprises, en employant les procédés habituels, et je n'ai rien obtenu ». Jusqu'ici, l'on s'est contenté de sourire et de dire : « C'est impossible ». La réfutation me paraît insuffisante.

2e *objection.* — Tout ce qu'on observe est inconstant, irrégulier,

mobile [1]. Nulle règle fixe ; les phénomènes observés varient avec chaque observateur et avec chaque sujet. Ce qu'on annonce ne se produit pas, et ce qu'on n'annonce pas se produit.

Qu'il y ait chez les divers somnambules de notables différences, on ne peut le nier. Mais ces dissemblances ne portent que sur des phénomènes secondaires. Au fond l'état somnambulique est le même chez tous. On peut le caractériser d'un mot en disant que c'est de l'automatisme. Quoi de surprenant que cet automatisme revête différentes formes, suivant la personnalité du somnambule d'une part, et d'autre part, suivant les procédés qu'on a employés pour provoquer le sommeil.

D'ailleurs la diversité, l'inconstance, l'irrégularité, s'expliquent parfaitement par la prodigieuse complexité des phénomènes de l'esprit. Le cerveau est assurément un appareil mille fois plus compliqué qu'une flûte et toutefois, un ignorant ne saurait jouer de la flûte, s'il n'en a, par un long usage, appris d'abord le maniement. « Vous voudriez jouer de moi, dit Hamlet aux émissaires du roi son « oncle, vous voudriez avoir l'air de connaître mes soupapes, vous « voudriez me faire résonner depuis ma note la plus basse jusqu'au « haut de ma gamme. Il y a beaucoup de musique, il y a une voix « excellente dans ce petit tuyau, et pourtant vous ne pouvez le « faire parler. Par là sambleu ! pensez-vous qu'il soit plus aisé de « jouer de moi que d'une flûte ? »

Ces paroles d'Hamlet peuvent s'adresser à ceux qui trouvent les phénomènes psychiques du somnambulisme trop inconstants pour être scientifiques. Supposons cinquante individus inexpérimentés essayant tour à tour de jouer le même air sur une même flûte ; ils ne vont en tirer que des sons discordants et cinquante fois différents. Pourquoi s'étonner alors que des médecins ou des observateurs, tous très ignorants de la nature intime du système nerveux, n'obtiennent que des résultats contradictoires? A mon sens, il est même surprenant que, malgré notre ignorance profonde, malgré la diversité presque infinie des conditions expérimentales, il y ait encore tant

1. Dans un article du *Times* où l'on analysait le travail que j'ai fait paraître dans la *Revue des Deux-Mondes* sur *les démoniaques d'aujourd'hui et d'autrefois*, on m'a objecté qu'il est impossible de décrire les phénomènes changeants et fugaces de l'hystérie. Autant vaudrait, disait le critique, essayer de fixer sur une plaque photographique la surface mobile de l'Océan. A cette observation, qui me paraît peu fondée et peu justifiée par les faits, on joignait un autre reproche assez singulier : c'est de parler de choses qu'on devrait taire; de provoquer, par la description de l'hystérie, des accès de cette maladie; de contribuer, en un mot, non à la connaissance, mais à l'extension du mal. Voilà, il me semble, de la pruderie scientifique.

d'analogie entre les phénomènes observés. Nous devrions être, en réalité, frappés par les ressemblances plus que par les différences, car celles-ci sont peu de chose relativement à ce qu'elles devraient être.

Pour ma part, procédant toujours de la même manière, j'ai toujours obtenu des résultats assez concordants, malgré l'énorme différence des sujets mis en expérience.

Les divers aspects d'une même maladie sont quelquefois plus marqués que les divers aspects du somnambulisme. Pourquoi donc ne pas l'assimiler à une maladie ? Il a une période de début, une période d'état et une période critique, des symptômes fondamentaux et constants, des symptômes accessoires ou inconstants. Toujours il se ressemble à lui-même.

Il faut aussi savoir que sur les manifestations du sommeil magnétique la direction donnée par l'expérimentateur exerce une grande influence.

En effet, la première fois qu'une personne est endormie, elle se trouve dans un état spécial qui comporte une véritable éducation. Selon qu'on désire provoquer tel ou tel phénomène normal du somnambulisme, on pourra y diriger l'attention du sujet, et, grâce à cette espèce d'éducation, faire en sorte que ce phénomène se produise plus facilement que les autres, et presque à l'exclusion des autres. Cela signifie simplement que la volonté, l'habitude, l'éducation jouent un rôle important dans les manifestations de la névrose somnambulique.

Que l'on insiste par exemple sur les phénomènes névromusculaires, catalepsie, contracture, etc., à chaque nouvelle séance non seulement on reproduira tout ce qu'on a observé chez le même somnambule dans les séances antérieures, mais encore on pourra presque toujours ajouter quelque nouveau phénomène qui deviendra peu à peu de plus en plus net. De même si l'on insiste sur les phénomènes psychiques (hallucinations) plus on fera de tentatives dans ce sens, de manière à exercer l'intelligence du somnambule, plus l'intelligence de celui-ci deviendra déliée. Les hallucinations finiront par se produire très facilement, et par devenir extrêmement nettes. Si la recherche se porte sur les phénomènes de l'automatisme, chaque séance amènera un progrès nouveau dans l'automatisme qui deviendra très manifeste, alors qu'au début il était à peine marqué.

L'exercice et l'éducation font que divers somnambules, endormis à plusieurs reprises par la même personne, se ressemblent beaucoup ; car l'expérimentateur a développé les mêmes facultés, a perfectionné les mêmes phénomènes, a rendu de plus en plus nets, par l'habitude et l'éducation, les mêmes symptômes. Ces somnambules, dirigés tous dans le même sens, seront au contraire assez différents

de tous les autres, de ceux par exemple, qui auront été exercés et éduqués par un autre expérimentateur.

Ces faits n'ont rien de surprenant pour ceux qui savent l'influence prépondérante de l'exercice et de l'habitude sur les phénomènes psychiques.

3e *objection*. — Si le magnétisme animal était un fait réel, on ne verrait pas les somnambules, guidés par les charlatans, faire toutes les singeries dont ils sont coutumiers. Personne ne peut nier qu'il y ait beaucoup d'imposteurs. Souvent aussi certains somnambules, regardés d'abord comme sincères, ont avoué plus tard qu'ils avaient joué la comédie.

On ne peut nier en effet qu'il y ait des imposteurs, mais pour peu qu'on ait assisté avec quelque soin, comme j'ai essayé de le faire, aux scènes acrobatiques que les magnétiseurs de profession présentent au public, on demeure convaincu, d'une part, que les *sujets* sont vraiment endormis, d'autre part, qu'ils se livrent à des jongleries. Ce sont des somnambules qui simulent. Ces deux termes ne sont pas contradictoires, comme on le supposerait à tort. En effet, une femme endormie n'est pas tellement différente de ce qu'elle est à l'état de veille qu'elle ne puisse comprendre sa situation, réfléchir et simuler. Elle est endormie, comme le prouvent tous les phénomènes physiologiques qu'elle présente (catalepsie, contracture, anesthésie, mouvements fibrillaires des paupières, convulsions des yeux, suppression des mouvements de déglutition). Mais, tout en étant endormie, elle joue son rôle, essaye de deviner l'avenir, de lire distinctement dans le corps des malades qui la consultent, de deviner, par une boucle de cheveux, l'âge, le caractère et la santé de quelqu'un. Ces divinations font partie de sa tâche. Elle le sait et s'y conforme. Elle est cependant réellement endormie, et c'est même grâce au somnambulisme qu'elle peut accomplir tous ces exercices. Si elle était éveillée, elle serait forcée de dépenser une activité d'esprit prodigieuse et de supporter une fatigue musculaire insupportable. On a vu des *imbéciles* simuler la folie; de même il y a des somnambules, réellement endormies, qui simulent le sommeil lucide. Il faudrait des prodiges d'adresse et de force musculaire à un acrobate pour faire la moitié des exercices étonnants que peut facilement accomplir une somnambule, grâce à l'état cataleptique de ses muscles. La fameuse *Lucile*, que tout le monde a vue à Paris il y a deux ou trois ans, était réellement endormie. Mais, quoiqu'étant endormie, elle se rendait bien compte qu'elle était sur la scène, jouant son rôle devant le public, et réussissant ses tours de force, avec la régularité d'une actrice qui fait honnêtement son métier.

Les aliénistes comprendront parfaitement qu'il n'y a pas de contradiction entre ces deux faits : somnambulisme et simulation de la lucidité.

Lorsqu'un fou raisonne, réfléchit, médite, il fait preuve souvent de beaucoup de logique. Dira-t-on qu'il n'est pas fou ? Il n'y a que les gens tout à fait étrangers à la médecine qui pourraient penser ainsi. En effet, un fou, un somnambule, raisonnent, réfléchissent, méditent, *simulent*, et il serait absurde d'en conclure que leur folie ou leur somnambulisme sont simulés.

Souvent même, on voit certains phénomènes psychiques bizarres qu'il est nécessaire de connaître. Quelques sujets endormis se rendent compte que leurs hallucinations sont des fictions, et que ce qu'ils voient devant eux, avec des formes qui paraissent réelles, n'est pas la réalité. Cela s'observe dans le rêve et aussi dans la folie. Souvent nous rêvons de monstres si étranges et de visions si absurdes que nous ne pouvons y croire. Il se fait alors une sorte de dédoublement dans la conscience : nous rêvons, et nous savons avoir affaire à un rêve ; et nous faisons de grands efforts pour chasser la vision qui nous obsède. De même des hallucinés entendent des voix qu'ils savent fort bien être subjectives. De même aussi certains somnambules ont conscience de leur état, de sorte qu'il s'établit en eux un curieux antagonisme. Leur imagination leur présente la forme réelle des choses, et leur intelligence en comprend l'absurdité. Voilà pourquoi ils ont souvent des contradictions qui, pour un observateur superficiel, sembleraient révéler la simulation. Le fait était très frappant chez une malade de Beaujon, une toute jeune fille, que j'ai endormie à plusieurs reprises avec la plus grande facilité. Je lui annonçais que j'allais lui pratiquer une opération douloureuse, l'amputation du bras, par exemple ; elle poussait des cris de douleur, pleurait abondamment et croyait voir couler le sang ; mais, presque au même moment, elle comprenait que c'était une fiction, et riait à travers ses larmes. Souvent aussi, lorsqu'on fait faire des voyages imaginaires aux sujets endormis, ils savent parfaitement qu'ils sont dans leur fauteuil ou dans leur lit, et pourtant ils voient les régions où l'on a eu la fantaisie de les conduire, comme, dans le sommeil ordinaire, nous nous trouvons transportés dans des contrées lointaines, sans oublier cependant que nous sommes tranquillement endormis dans notre chambre.

Une analyse attentive des phénomènes, telle que peuvent la faire des hommes instruits et intelligents qui ont consenti à se soumettre à l'action du magnétisme, montre combien il est difficile, même au sujet endormi, de se rendre compte qu'il ne simule pas. Pour faire

ces observations, il ne faut pas que le sommeil soit très profond, il est nécessaire de ne pas dépasser la première période, celle qu'on pourrait appeler période d'*engourdissement*. A cette période du sommeil, la conscience est conservée et cependant il y a un commencement d'automatisme très manifeste.

Un médecin de Breslau avait affirmé à M. Heidenhain que le magnétisme ne ferait aucune impression sur lui ; mais, après qu'il eut été *engourdi* par M. Hansen, le magnétiseur, il ne put prononcer une parole. Réveillé, il déclara qu'il aurait très bien pu parler, et que, s'il n'avait rien dit, c'est parce qu'il n'avait rien voulu dire. Nouvel engourdissement par quelques *passes* : nouvelle impuissance de la parole. On le réveille encore, et il est forcé de reconnaître que, s'il ne parlait pas, c'est qu'il ne pouvait pas parler.

Un de mes amis, étant seulement engourdi et non tout à fait endormi, a bien étudié ce phénomène d'impuissance coïncidant avec l'illusion de la puissance. Lorsque je lui indique un mouvement, il l'exécute toujours ; même lorsque, avant d'être magnétisé, il était parfaitement résolu à me résister. Cependant, dès qu'il est engourdi, il ne peut plus résister. C'est ce qu'il a le plus de peine à comprendre, à son réveil. — « Certainement, me dit-il, je pourrais résister, mais je n'ai pas la volonté de le faire. » Aussi est-il quelquefois tenté de croire qu'il simule. « Quand je suis engourdi, me dit-il, je simule l'automatisme, quoique je puisse, ce me semble, faire autrement. J'arrive avec la ferme volonté de ne pas simuler, et malgré moi, dès que le sommeil commence, il me paraît que je simule. » On comprendra que ce genre de simulation d'un phénomène se confond absolument avec la réalité de ce phénomène. L'automatisme est prouvé par le seul fait que des personnes de bonne foi ne peuvent pas agir autrement que des automates. Peu importe qu'elles s'imaginent pouvoir résister. Elles ne résistent pas. Voilà le fait qui doit être pris en considération, et non l'illusion qu'elles se font de leur soi-disant pouvoir de résistance.

On voit que les objections, faites, hardiment autrefois, timidement aujourd'hui, à la réalité du somnambulisme, ne peuvent être de quelque poids en présence de l'ensemble imposant des preuves formelles, et, jusqu'ici, irréfutables, que nous avons indiquées plus haut.

En effet, si nous manquons d'une preuve absolue, au moins nous avons un ensemble de preuves qui démontrent manifestement combien l'hypothèse de la simulation est absurde. Le scepticisme scientifique est une excellente méthode ; mais il ne faut pas le pousser au

point que tout soit illusion et duperie. Admettre que des centaines d'observateurs, sagaces et réservés d'ordinaire, se sont laissé abuser par des mystifications prolongées, que ces mystifications s'exercent sans cesse, n'apportant nul profit que des vexations insupportables à ceux qui s'y complaisent, et supposer que cette plaisanterie se soit répétée sans se modifier, pendant un siècle, dans les pays les plus divers, c'est tomber dans un excès de prudence. Pour tout homme qui a examiné la question, il est aussi ridicule de douter de la réalité du somnambulisme que de la réalité de l'épilepsie. Au demeurant, s'il est encore des gens qui hésitent, qu'ils voient par eux-mêmes, qu'ils étudient, qu'ils expérimentent, ils seront bientôt convaincus que leur doute n'est pas justifié, tant les faits sont nets, éclatants, tant ils imposent à toute hésitation leur autorité supérieure.

II. — *Des symptômes.*

Tout le monde sait qu'il y a plusieurs degrés dans le sommeil. Il y a cet état de somnolence qui précède le vrai sommeil. Il y a le sommeil profond des premières heures de la nuit. Il y a, enfin, le sommeil léger du matin. Entre ces trois degrés, les transitions sont insaisissables. Cependant il y a avantage à établir une classification qui facilite le langage et précise la description.

De même que pour le sommeil, nous établirons trois degrés, trois périodes pour le somnambulisme. Ce sont des phases, des étapes, que parcourt successivement le somnambule pour arriver au sommeil profond, définitif. Selon qu'on prolonge plus ou moins de temps les pratiques du magnétisme, on obtient le somnambulisme du premier, du deuxième ou du troisième degré.

Le premier degré, nous l'appellerons période de *torpeur;*

Le second degré, période d'*excitation ;*

Le troisième degré, période de *stupeur.*

1er *degré.* — Lorsque, suivant les procédés empiriques et ridicules qu'il faut employer pour obtenir des effets magnétiques, on fait des *passes* sur la tête et le front de la personne qu'on veut endormir, au bout de cinq à quinze minutes on voit survenir dans sa physionomie un changement très profond. Les traits se tirent, les yeux se ferment, les membres retombent alourdis sur le fauteuil. Les éclats de rire et les plaisanteries du commencement de la séance

font place à un silence qui n'est guère interrompu que par les réponses aux questions qu'on adresse. Ce silence est presque caractéristique ; les personnes qu'on endort pour la première fois parlent beaucoup, rient et s'agitent au début de l'expérience, mais peu à peu leur loquacité et leur agitation font place à un mutisme obstiné. A mesure qu'on continue l'action des passes, le sujet essaye de relever ses paupières : bientôt elles retombent trop lourdes, ou, tout au moins, ne peuvent rester longtemps ouvertes. Quelquefois même on observe un curieux spectacle : pour ouvrir les yeux, le patient essaye de contracter l'élévateur de la paupière ; mais, comme ce muscle est paralysé le premier, la paupière reste close. Alors il cherche à relever le voile palpébral par l'action des muscles congénères, du muscle sourcilier et surtout du frontal, ce qui détermine le plissement du front et d'étranges grimaces. La respiration est calme et régulière, les membres deviennent tout à fait inertes, et, malgré cette inertie, les muscles sont animés de contractions fibrillaires qu'on sent bien aux tendons du poignet, en prenant le pouls. Les mains et les bras restent ainsi sans mouvement, gardant l'attitude qu'ils avaient prise au début. Quant à la figure, c'est un masque qui ne révèle aucune agitation intérieure.

Outre cette altération de la physionomie, il y a encore deux symptômes, sinon constants, du moins très fréquents. La respiration, assez régulière cependant, devient pénible. Le patient éprouve comme de l'anhélation, de l'oppression. Il sent un poids sur la poitrine. Néanmoins le rythme respiratoire n'est presque pas modifié.

Les yeux deviennent rouges, larmoyants. Or, cela ne dépend pas de la fatigue de la rétine, ou de la fixation du regard. En effet, chez les sujets un peu sensibles, si on fait des passes sur la tête, par derrière, et de manière à ne pas fatiguer la vue, le sujet ressentira tout aussi bien cette sensation de picotement et de chaleur dans les yeux. Même chez les sujets les plus rebelles, il est rare qu'on ne puisse constater ce symptôme très caractéristique.

L'impuissance du patient à relever les paupières est, dans quelques cas, fort remarquable. Alors que toutes les fonctions intellectuelles et volontaires sont conservées, les paupières restent closes, et il y a impossibilité de les relever. J'ai observé deux ou trois fois ce phénomène, une fois entre autres sur mon ami R..., lorsque je n'avais pas encore réussi à l'endormir complètement. Il était parfaitement éveillé, pouvant se lever, aller et venir dans la chambre ; mais ses paupières ne pouvaient plus s'entr'ouvrir.

Quelquefois on peut saisir sur le fait une autre profonde modification du système nerveux. On sait, depuis les recherches que j'ai

faites avec Brissaud [1], que chez les hystériques atteintes d'hystérie grave (*hysteria major*) les divers muscles peuvent entrer en contracture par le fait d'une simple excitation. Ainsi, lorsqu'on tend fortement le bras d'une hystérique de manière à tirer sur le tendon du triceps brachial, ce muscle va aussitôt se contracturer sans pouvoir se relâcher par l'influence de la volonté. Chez certaines personnes qui, avant les pratiques magnétiques, ne présentaient pas ce phénomène, on peut constater qu'il apparaît après quelques minutes de magnétisation. Il y a quelques jours, j'ai pu observer cela de la manière la plus nette. La personne que j'ai essayé d'endormir, peu ou point hystérique, n'avait, en appparence, rien ressenti des passes pratiquées pendant dix minutes. Elle était complètement éveillée, et raillait l'inefficacité de mes efforts. Mais, après que je lui eus tendu le bras, il lui fut impossible de le plier. De même, je pus contracturer le sterno-mastoïdien, les muscles moteurs du globe oculaire, les fléchisseurs des doigts, etc. Elle se comparait à une *poupée articulée*, car ses membres raidis ne pouvaient accomplir que des mouvements saccadés. Il y a là, évidemment, un certain rapport entre les effets du magnétisme et ceux de l'hystérie grave [2].

En général, au premier degré du sommeil magnétique, on n'observe pas de pareils symptômes ; il n'y a guère qu'une sorte de torpeur plus ou moins profonde. La conservation de la conscience et de la mémoire est complète ; tous les événements extérieurs sont nettement perçus ; il n'y a pas d'anesthésie ni de catalepsie. Si l'on dit au patient : « Voilà qui est fini, levez-vous ! » il se lève, se frotte les yeux, et assure n'avoir subi aucune influence. De fait, il n'a pas perdu un seul instant la conscience de son état, et il a conservé le souvenir exact de tout ce qui s'est passé. Tout au plus éprouve-t-il un peu de lassitude dans les jambes et dans les bras, une certaine oppression de la respiration, quelque fatigue dans la vue, de l'impuissance et du tremblement dans les muscles [3].

1. *Progrès médical*, Mai-juin 1880. Faits pour servir à l'histoire des contractures.

2. Je n'insisterai pas sur les symptômes curieux observés chez cette personne, Mme H..., car ils diffèrent beaucoup de tout ce que j'avais vu jusque alors. Chez elle, on obtient absolument tous les phénomènes du somnambulisme, à l'exception du sommeil. La mémoire, la conscience sont conservées. Nulle modification apparente n'est survenue. Les yeux sont ouverts, la volonté paraît intacte. Et cependant on peut constater certains phénomènes extrêmement nets d'automatisme, de suggestion, d'extase.

3. C'est ce que j'ai observé sur moi-même, après qu'un magnétiseur eut essayé de m'endormir. Il n'obtint aucun résultat bien marqué. Mais j'éprouvais une très grande lassitude ; et c'est à peine si je pouvais me tenir sur mes jambes, qui fléchissaient sous moi.

Est-ce à dire que, malgré la pauvreté de ces effets, il n'y ait aucune action sur l'organisme? Non assurément. En effet, si l'on recommence le lendemain la même tentative, on arrivera beaucoup plus vite au même résultat. Alors que le premier jour il a fallu quinze minutes, je suppose, pour amener un certain état de torpeur, le second jour il faudra dix minutes, cinq minutes le troisième jour, etc., pour aboutir au même point. Il s'est donc fait une certaine modification du système nerveux; il y a eu comme une habitude prise, qui rend le somnambulisme beaucoup plus facile et plus rapide après une série de séances antérieures que tout à fait au début. Cela met en pleine évidence ce fait que, même sans avoir pu produire le sommeil complet, les *passes* ont agi notablement sur le système nerveux.

Il arrive même le plus souvent qu'une première expérience n'aboutit pas; mais jamais il ne faut se décourager, car les deux ou trois premières expériences ne sont que préparatoires. Le sujet est devenu plus excitable et plus sensible, de sorte qu'il sera très vraisemblablement endormi à une des séances postérieures. Je crois même pouvoir affirmer qu'en faisant cinq ou six expériences consécutives (c'est-à-dire à un jour ou deux de distance) on sera assuré d'obtenir, à la fin, un état de somnambulisme du second degré, quelle que soit la personne sur qui l'on expérimente.

Enfin, il est bon de remarquer que les personnes agitées, nerveuses, sujettes à l'insomnie, sont calmées, en général, par les *passes magnétiques*. Il m'a semblé que, même alors qu'il n'y a pas production immédiate de sommeil, dans la nuit qui suit l'expérience, le sommeil ordinaire est calme et profond.

Si, au lieu d'employer des passes, on cherche à provoquer le sommeil par la fixation du regard sur un objet brillant, on obtient aussi quelques résultats : le larmoiement, la congestion de l'œil, l'éblouissement, la fatigue de la rétine, tous phénomènes qui font disparaître les images sur les côtés du champ de la vision. La main qui tient le bouton devient indistincte, le bouton lui-même s'efface, la personne qu'on veut endormir devient plus ou moins insensible à la douleur.

Un autre signe objectif important, sur lequel MM. Heidenhain et Grützner ont appelé l'attention, est une sorte de contracture du muscle ciliaire. La distance à laquelle s'étendait la vision diminue. Par suite de cette contraction exagérée du muscle de l'accommodation, une écriture qu'on pouvait lire de loin n'est plus distinguée que de près. Les points éloignés disparaissent du champ de la vision. En même temps que la myopie, on voit survenir la dilatation de la

pupille, et un certain degré d'exorbitisme. L'ensemble de ces phénomènes autorise à conclure qu'il y a une excitation du nerf grand sympathique sous l'influence de l'hypnotisation du début.

Naturellement, ces phénomènes varient selon les individus. Il n'est personne, néanmoins, qui y soit absolument réfractaire. Aussi faut-il, sans se décourager, faire le plus qu'on pourra de nouvelles expériences sur toutes les personnes qui s'y prêtent. Bien rarement une séance sérieuse de magnétisme restera sans profit. Car, même lorsqu'on n'aura pas obtenu de sommeil complet et prolongé, on aura pu observer des symptômes légers et fugaces, mais néanmoins intéressants et instructifs.

2e *degré.* — Pour la plupart des auteurs, le somnambulisme ne commence vraiment qu'à la seconde période. Je proposerai de l'appeler période d'*excitation*, car c'est l'excitation intellectuelle, l'hypéridéation, qui en général domine la scène.

On reconnaît qu'on est arrivé à cette période lorsque le patient ne peut plus ouvrir les yeux, ne répond plus aux questions qu'on lui adresse, ne cherche pas à se lever, et demeure insensible aux excitations extérieures. D'ailleurs, à ce moment, si on l'interroge sur son état, il dira volontiers qu'il est endormi, comme s'il pouvait avoir conscience de sa situation psychique. Je tiens à bien établir ce fait, qui est très important, et indique un état mental particulier. Les sujets endormis savent qu'ils sont endormis.

Assez rarement l'anesthésie est tout à fait complète, comme aussi la catalepsie; mais je ne m'occuperai pas à présent de ces deux phénomènes, car ils sont beaucoup plus marqués dans le troisième degré (état de stupeur) du somnambulisme, et je ne décrirai que les phénomènes psychiques.

Le fait seul de pouvoir répondre aux questions qu'on lui adresse établit une différence essentielle entre le somnambule et le dormeur ordinaire. Si à quelqu'un, dormant du sommeil ordinaire, on adresse la parole pour lui demander, par exemple, s'il dort, de deux choses l'une : ou il ne répondra pas, ou il se réveillera; mais en aucun cas il ne pourra répondre qu'il dort. Au contraire, le somnambule pourra, tout en étant endormi, répondre qu'il dort, et converser avec les personnes qui l'entourent sans se réveiller. Voilà la caractéristique du sommeil somnambulique, et qui ne se retrouve guère dans d'autres conditions mentales.

Grâce à cette possibilité d'entretenir des conversations avec des sujets endormis, on peut se rendre compte exactement de leur état

intellectuel. Il faut cependant de la patience et presque de l'entêtement pour les faire parler, car ils ont une tendance naturelle à ne pas vouloir se laisser secouer de leur inertie mentale; mais, en insistant, on parvient à obtenir quelques réponses. Ces réponses sont d'autant plus nettes que le sujet a été plus souvent endormi.

a. *Hallucinations.* — Un point sur lequel mes recherches ont souvent porté, c'est sur les hallucinations. Ainsi je disais à mon ami R... : « Voici ma montre, elle est dans ma main ! » Il la voyait aussitôt, et pouvait en distinguer le cadran et les aiguilles. Jamais cependant il n'est arrivé à dire exactement à quel endroit du cadran j'avais placé les aiguilles. Cela signifie simplement que, sous l'influence de cet état psychique particulier qui est le somnambulisme, l'imagination surexcitée présente les objets sous leur forme visible et non comme des idées abstraites.

Chez tous les somnambules, chaque fois qu'une idée est évoquée, aussitôt cette idée se présente comme une image. Les personnes les plus ignorantes des phénomènes habituels du magnétisme se servent toujours, étant endormies, de ces expressions : « je vois, je ne vois pas, je ne distingue pas très bien; » comme si chaque objet avait revêtu une forme visible, et se présentait à l'esprit sous cette apparence.

Les images sont souvent si nettes et si précises qu'elles sont prises pour des réalités. Je pourrais donner de ce fait de nombreux exemples. Ainsi, je disais à mon ami R... : « Regarde ce lion; » alors R... s'agitait, et sa figure exprimait une vive terreur. « Mais il vient, disait-il, il s'approche, allons-nous-en vite, vite... » Et il s'agitait sur son fauteuil, et sa crainte provoquait presque une véritable crise nerveuse.

Les magnétiseurs ont la prétention de faire voyager leurs sujets à travers l'espace et de les faire assister à des scènes lointaines. Le fait est parfaitement exact. Seulement l'erreur est de croire que ces rêves sont des réalités, et que ces visions sont en rapport avec l'existence des choses extérieures. Ainsi je disais à une malade de Beaujon : « Venez avec moi; nous allons sortir et voyager ! » et alors, successivement, elle décrivait les endroits par où elle passait; les corridors de l'hôpital, les rues qu'elle traversait pour se rendre à la gare, puis elle arrivait à la gare; et, comme elle connaissait tous ces endroits, elle indiquait avec assez d'exactitude les détails des lieux que son imagination et sa mémoire, également surexcitées, lui représentaient sous une forme réelle. Puis, brusquement, on pouvait la transporter dans un site éloigné qu'elle ne connaissait pas, au lac

de Côme par exemple, ou dans les régions glacées du Nord. Son imagination, livrée à elle-même, s'abandonnait alors à des conceptions qui ne manquaient pas de charme, et qui intéressaient toujours par leur apparente précision; nous étions souvent surpris par la vivacité avec laquelle elle percevait ces sensations imaginaires.

On pouvait changer facilement le cours de ces rêves artificiels et la mener dans des endroits qu'elle connaissait, au milieu de sa famille par exemple, et, parmi les siens. Elle voyait alors sa mère et ses frères vaquer à leurs travaux habituels. Ils entraient, sortaient; et elle assistait à leurs conversations; elle les voyait coudre, lire, etc. Mais ce qui prouve (et d'ailleurs il n'en est nul besoin) la pure *subjectivité* de ces phénomènes, c'est que je pouvais introduire dans la chambre, comme je le voulais, tel ou tel personnage, et faire agir à ma guise les personnes qu'elle voyait.

Chez tous les hypnotisés, j'arrivais à un résultat identique. Mon ami F.... était séparé de sa mère depuis longtemps; lorsqu'il fut endormi, je lui proposai de lui faire voir sa mère; il accepta aussitôt. « Je la vois, je la vois, me dit-il; elle travaille, elle pense à moi! » et il se mit à verser des larmes de joie; tout d'un coup, sa joie se changea en tristesse. « Hélas! dit-il, elle ne peut pas me voir! » et il s'agitait, désespéré.

Lorsqu'on fait ainsi voyager des somnambules dans des endroits bien déterminés, ils voient des personnes aller et venir, décrivent les faits et gestes de ces personnes, mais cependant se rendent bien compte que ce sont là des hallucinations et des visions imaginaires. V..., étant endormie, croyait être à Trouville et voyait sur la plage des parents, sa mère et sa sœur. « Eh bien, lui dis-je, parlez-leur. » « Comment pourrais-je leur parler, me dit-elle, puisque je n'y suis pas? »

D'autres somnambules toutefois se comportent d'une manière différente. M... entretenait des conversations avec des personnages imaginaires. Une fois, dans son rêve, le sultan lui proposait d'entrer dans le harem. Elle faisait à la fois la demande et la réponse, parlant tout haut quand elle répondait, et, quand c'était le sultan qui interrogeait, remuant simplement les lèvres, comme on fait par instinct quand on écoute attentivement le discours d'un interlocuteur.

On peut remplacer les voyages par d'autres conceptions plus ou moins fantastiques. Un jour, une des malades de Beaujon désira voir en rêve le cimetière. Arrivée devant la grille de la tombe qu'elle voulait visiter, elle s'arrêta, déclarant qu'il lui serait impossible d'aller plus loin. Je lui ordonnai néanmoins d'aller plus avant, d'ouvrir la grille, d'entrer dans la tombe, et de soulever les planches

du cercueil. A ce moment, elle éprouva une telle émotion, un sentiment d'horreur et de dégoût tel que jamais je n'oublierai l'expression qui se peignit sur ses traits. A la suite de cette émotion, trop forte, j'en conviens, elle fut atteinte d'une crise nerveuse qui dura près d'une heure, et que j'eus beaucoup de peine à calmer.

C'est toujours avec étonnement que j'ai constaté la vivacité d'impression des sujets endormis. Ainsi je disais à mon ami F... : « Viens avec moi, nous allons partir en ballon... Nous montons, nous sommes dans la lune ! » Et, à mesure que je parlais, il voyait les péripéties de ce fantastique voyage. Tout d'un coup il éclata de rire. « Vois donc, me dit-il, cette grosse boule brillante qui est là-bas ! » C'était la terre que son imagination lui représentait. Il voyait aussi des bêtes fantastiques, et, comme j'annonçais vouloir les ramener avec moi : « Je te reconnais bien là, disait-il ; tu ne sais seulement pas comment nous ferons pour redescendre et tu veux te charger de ces gros animaux-là... » Il disait cela très sérieusement, et se fâchait tout de bon. « Prends-les si tu veux, répétait-il ; moi je ne veux pas m'en embarrasser, » Néanmoins, il se rendait compte de l'étrangeté de ces visions : « Quel beau récit de voyage à faire ! mais, par malheur, on ne nous croira pas. » Lorsqu'il se fut agi de redescendre, j'imaginai de tendre une ficelle et de nous laisser choir sur la terre le long de cette ficelle tenue par la main. Pendant cette dangereuse excursion, il m'arrêta tout d'un coup, en me disant que la ficelle lui brûlait les mains. Ce qui l'empêchait de douter de tous ces rêves, c'est qu'ils se présentaient à lui sous la forme d'images et de faits. De même qu'un halluciné ne peut mettre en doute les assemblages que construit son cerveau malade, de même un somnambule ne peut douter des rêves qui apparaissent à lui sous une forme sensible.

On peut aussi annoncer aux individus endormis qu'ils sont changés en telle ou telle forme de bête ; que leur nez a pris des développements exagérés ; qu'ils ont trois bras, un seul œil, etc. Toutes ces visions étranges sont aussitôt aperçues. Un jour, je dis à madame X... qu'elle était changée en perruche, puis, je ne sais pourquoi, je n'y pensais plus ; lorsque, tout d'un coup, elle me demanda très-sérieusement si elle pouvait manger le chènevis qu'on avait mis dans sa cage.

Nous arrivons maintenant à un autre ordre de symptômes, bien plus nettement accentués que dans le rêve ordinaire. Chacun sait qu'on éprouve dans le sommeil des sensations qui se rapportent aux actions qu'on croit faire. Par exemple, on a froid si l'on se croit en hiver, et inversement on a chaud si l'on se croit en été, etc. Chez tous les somnambules rien n'est plus facile que d'observer des phé-

nomènes analogues. Ainsi, un jour à une des malades de Beaujon je dis de fumer; quelques instants après, j'avais oublié cette recommandation, lorsqu'au bout de cinq à six minutes elle se mit à tousser violemment, et, comme je lui en demandais la cause, elle m'assura que c'était la fumée du tabac. Quelquefois je supposais vouloir atteindre le sommet d'une tour, et elle était fatiguée de monter, puis je lui disais de se jeter du haut de la tour, et elle s'imaginait tomber. Elle avait alors les membres endoloris et déclarait éprouver de vives souffrances. (Qui de nous n'a éprouvé en rêve des sensations analogues?) A une autre malade, également endormie, j'annonçais que j'arrachais une dent, et aussitôt la pauvre fille poussait des cris de douleur, comme si j'avais réellement exécuté cette opération. Lorsque j'endormis miss C...., cédant à son désir, je la fis voyager sur un steamer allant à New-York; la vue du vaisseau lui inspira un vif enthousiasme : « Entendez-vous comme il siffle? » Mais bientôt elle pâlit, et, rejetant la tête en arrière, eut de véritables nausées, comme si elle avait ressenti le mal de mer.

Ce qu'il y a d'assez surprenant, c'est que souvent cette extrême sensibilité des excitations psychiques coïncide avec une anesthésie presque absolue. C'est un curieux spectacle que de voir une somnambule faire des gestes de dégoût, de nausée, éprouver une véritable suffocation quand on lui met sous le nez un flacon vide, en annonçant que c'est de l'ammoniaque, et d'autre part, quand on lui annonce que c'est de l'eau claire, respirer de l'ammoniaque sans paraître en être gênée le moins du monde. Chez certains sujets, rien n'est plus simple que de provoquer le vomissement. Il suffit de leur dire : « Voilà une mauvaise odeur. » On peut aussi leur faire prendre part à des repas splendides, imaginaires, ou leur faire avaler les plats les plus dégoûtants en affirmant que ce sont choses exquises. A Beaujon, je composais des breuvages odieux, mais inoffensifs, mélange d'huile, d'encre, de café, de vin, et les malades endormies se disputaient ce raigoût détestable, dès que je leur avais annoncé que c'était du chocolat délicieux ou de la bière.

J'aurais à rapporter un grand nombre de faits semblables; mais il suffit d'en indiquer quelques-uns pour faire apprécier le phénomène. On pourrait le caractériser en disant que dans l'état somnambulique *les hallucinations peuvent être provoquées*. C'est un état de *suggestion hallucinatoire*, terme incorrect, mais qui exprime clairement le fait lui-même.

b. *Suggestions.* — Le premier, Braid a montré qu'en mettant les membres dans une attitude déterminée on provoque des idées, et

par conséquent des hallucinations, en rapport avec cette attitude.

Ainsi, par exemple, à un somnambule, si on ferme le poing et si on étend le bras, aussitôt la figure prendra l'expression de la colère, de la menace, et tout le corps se conformera à cette attitude générale de colère ou de menace. Si on lui fait joindre les mains, les traits prendront une expression suppliante, il se mettra à genoux et semblera, par toute son attitude, implorer humblement la pitié.

Une des malades de M. Charcot, G..., à la Salpêtrière, est très remarquable à ce point de vue. Lorsqu'elle est endormie, on peut, par certains gestes très simples, provoquer toute une série d'hallucinations. Si l'on fait, par exemple, le geste de répandre quelque chose par terre (chez cette malade, les yeux sont ouverts dans l'état somnambulique), elle s'imaginera qu'il y a des fleurs devant elle, se baissera pour les ramasser, les cueillir une à une, les mettra dans son tablier, puis les prendra dans la main, les unira en forme de bouquet avec un fil imaginaire, et en parera son corsage, etc. Si on lui lève l'index droit, en le mettant horizontalement à la hauteur de l'œil, elle s'imaginera qu'un oiseau est venu s'y poser. Alors elle le caresse, et se fait becqueter par lui. Que l'on fasse un mouvement brusque, et l'oiseau s'envole. Elle court alors dans la salle, suivant des yeux l'objet imaginaire.

On peut encore, par des gestes appropriés, lui faire imaginer la présence d'un serpent, d'un essaim de guêpes, etc. Dans tous ces cas, on a le même phénomène que précédemment : seulement l'idée hallucinatoire, au lieu d'être provoquée par une indication verbale, l'est par une attitude communiquée ou un geste extérieur. Ce qu'il y a de remarquable, c'est qu'une seule idée donnant le branle, pour ainsi dire, à tout un ensemble de conceptions imaginatives, suscite aussitôt une série d'idées dépendant toutes de la première.

Un des caractères constants de ces hallucinations, c'est qu'elles s'accompagnent toujours d'attitudes générales du corps et d'expressions de la physionomie concordant avec elles. Il n'y a pas chez les somnambules d'idée qui puisse rester dissimulée. Un individu éveillé pourra très bien avoir de la crainte, du dégoût, de l'amour, sans que cependant ses traits expriment la crainte, le dégoût ou l'amour. La volonté peut lui faire dominer le sentiment et tenir secrète sa pensée intime. Il n'y a pas, au contraire, chez les somnambules, de pouvoir dominateur analogue ; chaque sentiment de crainte est représenté par l'attitude générale de la crainte, et il en est de même pour tous les sentiments. En un mot, le *mouvement* est toujours en accord parfait avec l'idée, et l'influence est réciproque. D'une part,

tel mouvement provoque telle idée; d'autre part, telle idée provoque toujours tel mouvement [1].

Non seulement cette suggestion a lieu quand on fait un geste bien caractérisé, mais encore quand le geste est à peine ébauché. Il suffit de la plus légère impulsion pour que le somnambule, achevant le geste à peine commencé, se place dans l'attitude passionnelle qu'il croit en relation avec l'impulsion primitive. Pour émouvoir tout l'appareil de l'expression des sentiments affectifs, il suffit d'une minime impulsion, d'une suggestion extrêmement faible.

Il y a un abîme cependant entre une suggestion extrêmement faible et une suggestion nulle. Les magnétiseurs de profession prétendent que la suggestion mentale existe. Selon eux, un sujet magnétique peut exécuter un ordre *pensé* et non *exprimé* par le magnétiseur. J'ai souvent cherché à vérifier cette assertion. Il ne m'a pas été donné de réussir. Cependant les résultats incohérents que j'ai obtenus m'autorisent à affirmer que la question ne doit pas être tranchée par une négation *à priori*. Il y a lieu de chercher encore et d'étudier. Heureux ceux qui se contentent de nier et croient que tout est dit quand ils ont affirmé que c'est impossible.

c. — *Automatisme.*

Le phénomène le plus important, celui qui domine tous les autres; c'est l'*automatisme*. Si l'on prie un sujet endormi de dire à quoi il pense, il répondra toujours qu'il ne pense à rien et qu'il n'a pas d'idées. Il faut prendre cette réponse au pied de la lettre. Un somnambule ne pense à rien. Son intelligence est vide; c'est l'obscurité absolue. Cette inertie psychique se manifeste par l'inertie complète de la physionomie et des mouvements volontaires. Mais que l'on vienne au milieu de cette obscurité profonde à présenter une image ou une idée, aussitôt cette idée deviendra prépondérante et occupera l'imagination tout entière.

L'inertie psychique explique donc la vivacité des impressions; elle explique aussi, dans une certaine mesure, l'automatisme. On sait qu'un des préjugés les plus solidement enracinés dans l'esprit du vulgaire est la *sujétion* du magnétisé vis-à-vis du magnétiseur. Il y a un certain degré de vérité dans cette croyance; mais il faut examiner ce qui en elle est exact et ce qui est exagéré.

Lorsqu'un sujet est endormi, on peut le traiter comme une véritable machine. Si on lui dit : « Levez-vous, asseyez-vous, levez le bras, levez la jambe, baissez le bras, mettez-vous à genoux, levez la

1. Voyez la courte notice que j'ai publiée sur ce sujet dans la *Revue philosophique*, décembre 1879.

main, asseyez-vous, » pendant tout le temps qu'on voudra, il obéira sans effort; ce sera un véritable automate, une machine montée, obéissant sans résistance, avec une docilité dont on ne trouverait pas ailleurs d'autres exemples.

On peut donner à cet automatisme une forme plus saisissante. Il suffit de faire exécuter un mouvement rythmique à un somnambule. Celui-ci ne pourra plus l'entraver : et involontairement il continuera à exécuter la même manœuvre sans pouvoir l'arrêter de lui-même. Par exemple, si, à un sujet endormi, on balance le bras le long du corps, deux ou trois fois, puis si on abandonne le sujet à lui-même, le mouvement du bras le long du corps continuera indéfiniment. Une personne étrangère pourra l'arrêter, mais le somnambule n'y pourra rien. En effet, comme les physiciens le savent, l'inertie de la matière se manifeste aussi bien par la continuation du mouvement que par la continuation du repos.

Plus l'*éducation* magnétique du sujet est parfaite, c'est-à-dire à mesure qu'il a été endormi un plus grand nombre de fois. plus cet automatisme est complet. Finalement , la personne endormie a pour toute pensée celle que veut bien lui communiquer celui qui l'a endormie. Quand il parle, elle l'écoute attentivement, cherchant à deviner sa pensée, à se conformer à ses désirs, à exécuter ses ordres. Il y a là un curieux effet d'habitude. L'habitude d'obéir à la même personne est devenue presque une nécessité et s'impose comme une des conditions mêmes de la pensée.

L'automatisme est assurément le symptôme caractéristique de l'état somnambulique. Cette modification profonde de l'intelligence nous donne peut-être quelques éclaircissements sur la nature du somnambulisme, et nous y reviendrons lorsque dans un dernier chapitre nous tâcherons d'expliquer l'enchaînement des divers symptômes.

d. *État affectif et intellectuel.* — Un romancier célèbre a raconté l'histoire de cette somnambule qui dans l'état de veille éprouvait une violente antipathie pour son magnétiseur, mais qui, pendant son somnambulisme, ressentait pour lui un amour passionné. Il y avait donc en elle un dédoublement de la personne. Endormie, elle était tout à fait différente de ce qu'elle était, éveillée. Cette fiction du romancier n'est pas contraire à l'observation des faits. M. Azam a raconté avec détails l'histoire de Félida X..., chez qui la personnalité s'était dédoublée, comme chez l'héroïne de Joseph Balsamo.

J'ai observé beaucoup de somnambules, et j'ai pu noter aussi des modifications profondes dans leur état affectif et intellectuel.

Chez tous les somnambules, la sensibilité morale est extrême. Rien n'est plus facile que de les faire pleurer. Il suffit de leur parler

d'un sujet triste, de maladie, de mort, de douleur. Aussitôt elles se mettent à verser d'abondantes larmes, puis à sangloter, et il n'est pas rare de voir survenir une excitation nerveuse qui peut dégénérer en une véritable attaque de nerfs. Elles s'attendrissent aux malheurs des autres, comme si elles prenaient pour leur propre compte toutes les souffrances dont on leur parle. Elles ne savent pas séparer la fiction de la réalité. On ne saurait trouver d'auditeurs plus bienveillants et plus attentifs. Tout ce qu'on leur raconte est pris par elles au sérieux. Un jour, je dis à V... d'écouter un opéra. Elle voulut entendre *Faust*, et pendant quelque temps parut charmée de ce qu'elle entendait, remuant la tête et les lèvres avec la plus grande attention. Tout d'un coup elle se mit à pleurer et à éclater en sanglots. « Non, dit-elle, se cachant la tête entre les mains, je ne suis pas folle, je ne veux pas être folle. » Elle s'imaginait sans doute assister au dernier acte de *Faust*, et s'identifiait avec le personnage de Marguerite.

Si elles s'attristent facilement des malheurs d'autrui, elles rient assez volontiers, et leurs rires, comme leurs larmes, se terminent par une extrême surexcitation. A vrai dire elles sont plus souvent sérieuses. Les sentiments admiratifs sont provoqués sans effort. Quelques notes de musique produisent une véritable extase ; et l'on ne peut oublier ce spectacle dès qu'on a une fois assisté à la mimique merveilleuse qu'elles déploient alors. On peut aussi les prier de chanter ; et, quoique cet exercice paraisse en général leur déplaire, elles finissent par obéir. Elles chantent avec une voix sourde, émue, presque tremblante. Elles semblent alors en chantant avoir une conviction si profonde qu'on ne peut s'empêcher d'en ressentir quelque émotion. Quelquefois ces chants se terminent par une crise de larmes, quelquefois aussi par un enthousiasme lyrique et une sorte d'extase.

Quoiqu'il y ait chez tous les somnambules de l'inertie mentale, on peut dire qu'il y a chez eux de l'excitation intellectuelle ; mais, pour que cette excitation intellectuelle se manifeste, il faut réveiller de sa torpeur l'intelligence endormie. On y arrive en suscitant des hallucinations. Alors l'imagination se donne libre carrière et construit des rêves qui témoignent d'une activité intellectuelle remarquable. Les conversations qu'on a ainsi avec un sujet endormi sont variées et attachantes. Le langage des femmes du peuple est devenu presque élégant ; les tournures de phrase sont ingénieuses, et les idées ne manquent pas d'élévation. A l'hôpital Beaujon, X.., femme de chambre, d'une intelligence médiocre, ne voulait chanter que les airs de l'*Africaine*, opéra qu'elle avait entendu une fois, ce qui, il me semble, n'est pas suffisant pour l'apprécier à sa juste valeur. Si

je voulais lui faire chanter « J'ai du bon tabac » ou les airs de la *Fille de madame Angot*, elle souriait de pitié, et haussait les épaules, pleine de dédain. Souvent, chez les somnambules, j'ai observé pareil mépris pour les choses vulgaires.

Quoi qu'il en soit, ce qui domine la scène, c'est l'automatisme, et cet automatisme fait que toute l'intelligence est devenue l'esclave des idées qu'on fait naître. Ainsi par exemple je dis à V... : « Caresse ce chien. » Aussitôt elle va le caresser. Si le chien cherche à se dérober à cette étreinte, V... court après lui, le suit dans tous ses détours ; s'il sort de la pièce, essaye de le rejoindre. Si l'on met un fauteuil ou un banc pour l'empêcher de passer, elle renverse cet obstacle, ou, si elle n'y réussit pas, s'en irrite et le repousse avec colère. Mais à un signe elle s'arrête, encore toute tremblante de colère et d'indignation. Je peux lui donner un objet quelconque, un crayon par exemple, en lui défendant de le laisser prendre à qui que ce soit. Que si alors un des assistants veut s'en emparer, elle fera une résistance désespérée, courant à travers la chambre, se débattant, mordant, donnant des coups de pied, dans un état d'indignation et de fureur dont on ne saurait avoir une idée si l'on n'a pas assisté à de pareilles scènes. Les magnétiseurs de profession se plaisent à montrer au public de pareilles scènes, et les sceptiques s'imaginent qu'elles sont simulées. Certes elles pourraient l'être, car il n'y a là aucun phénomène qu'il soit impossible de simuler. Cela n'est pas feint cependant, et rien n'est plus réel que cette subordination de toutes les forces intellectuelles à un ordre exprimé verbalement. Il semble que le sujet endormi n'ait d'autre souci que de se conformer à l'indication reçue. Une idée a ébranlé son intelligence, et cette idée est devenue souveraine dominatrice. Le reste n'est plus rien. Tout est sombre à côté de cette idée unique, lumineuse. Aussi tout ce qui peut entraver l'exécution est rejeté et repoussé avec colère. Si je dis à A... de s'habiller et de sortir, elle va aussitôt prendre les objets nécessaires à sa toilette ; elle réfléchit d'abord, puis, après avoir bien réfléchi, va, les yeux fermés, chercher l'objet à la place qu'il doit occuper. La méditation de l'acte est lente, mais l'acte est accompli avec une vivacité extraordinaire. Si une serrure, un cordon ou tout autre obstacle offrent quelque résistance, A... s'impatiente, s'irrite et bouleverse avec colère tout ce qui s'oppose à son intention. Les mouvements sont fébriles et saccadés, mais d'une remarquable précision. Elle s'arrête quelquefois, comme épuisée par l'effort qu'elle vient de faire ; mais bientôt elle recommence avec une ardeur nouvelle. Cependant elle se parle à elle-même, s'inquiète de ce qu'on pensera quand elle viendra, suppose qu'elle arrivera en retard ; en un mot, toutes les forces de son être

sont appliquées à l'exécution aussi rapide et complète que possible de l'ordre qui lui a été donné.

Il y a d'ailleurs de très grandes différences entre les divers sujets, et il est assez difficile de formuler de règle générale. Toutefois en général les choses se passent ainsi. Plus le sommeil a été souvent provoqué, mieux on peut observer cette adaptation de toute l'intelligence et de toute la sensibilité aux idées suggérées. Comme pour le sommeil chloroformique, comme pour l'ivresse, tous les sujets ont leur manière propre de réagir. La *réceptivité* est différente, et je n'ai jamais rencontré deux somnambules qui soient absolument semblables. Ce qu'il y a d'intéressant, c'est que chez la même personne le sommeil magnétique est toujours identique avec lui-même; mais plus la personne a été endormie souvent, plus les phénomènes sont nets, plus le sommeil est profond : c'est alors qu'on peut faire des études psychologiques fructueuses, car la plupart du temps les premiers résultats sont confus et troublés par des divagations désespérantes.

J'ai souvent cherché à vérifier ce fait, annoncé par plusieurs auteurs, que pendant le sommeil magnétique il y avait de l'hyperesthésie sensorielle, de sorte que pendant cet état les excitations, trop faibles pour être perçues à l'état normal, sont nettement perçues. A vrai dire, je n'ai rien obtenu de bien décisif. Ainsi en parlant à voix très basse, à une certaine distance, je n'ai jamais pu me faire entendre par la personne endormie mieux que si elle avait été éveillée. A Beaujon, j'endormais N... le soir, vers six heures. Je lui recommandais de rester endormie avec un bras au-dessus de la tête et en tenant un objet dans la main. Je faisais cela quand je devais passer la nuit dans l'hôpital, et cinq ou six fois dans le courant de la soirée je revenais, à pas de loup et sans apporter de lumière. Quelles que fussent mes précautions, la malade m'entendait venir. Je la retrouvais toujours dans la même position, le bras au-dessus de la tête et l'objet dans la main. Cette expérience est intéressante, d'abord au point de vue de l'impossibilité presque absolue de la simulation, et ensuite parce qu'elle témoigne d'une certaine acuité peu normale des sens. J'ai reproduit nombre de fois, sur le même sujet, cette expérience intéressante, et un de mes collègues dans l'hôpital, l'ayant répétée à son tour, a obtenu un résultat identique.

Chez un de mes amis, le Dr L***, les passes magnétiques produisent une singulière hyperthésie. Il n'a jamais pu être endormi. Les yeux sont restés ouverts, la mémoire et la conscience demeurent intactes, mais sa sensibilité est excitée à un tel point que le plus léger attouchement de la peau lui produit une véritable douleur. Alors il saute

en l'air, et bondit comme si on lui faisait une blessure. On peut le comparer, comme je le lui ai souvent dit, à une grenouille strychnisée.

Les troubles de la mémoire présentent beaucoup d'intérêt et peuvent nous servir à mieux déterminer les conditions d'existence de cette fonction à l'état normal.

D'abord il y a lieu de distinguer, comme je l'ai fait ailleurs en étudiant les phénomènes psychologiques de l'intoxication chloroformique, la mémoire *active* de la mémoire *passive*. Ces deux différentes facultés sont confondues sous le même terme *mémoire;* mais elles indiquent deux choses distinctes. La mémoire active, c'est la puissance de retenir, de graver dans le souvenir les faits et les mots qui frappent nos sens; la mémoire passive, c'est la puissance d'évoquer les souvenirs anciens, de faire revivre les faits et les mots qui ont auparavant frappé nos sens. Or chez les somnambules la mémoire passive est exaltée, tandis que la mémoire active est anéantie ou amoindrie.

En effet, lorsqu'on réveille une personne qui dans son sommeil a accompli certains actes, prononcé ou entendu certaines paroles, elle n'en a conservé en apparence aucune trace. Si la personne s'est levée et habillée, par exemple, elle est dans une stupéfaction profonde, tâte ses habits, regarde d'un air hagard les personnes qui l'entourent, et ne peut croire à la vérité de ce qu'on lui dit sur sa conduite pendant le sommeil. Comme, au point de vue psychologique, le temps n'est mesuré que par le souvenir des idées, elle a absolument perdu la notion du temps. Pour elle, le moment où elle s'est endormie se confond avec le moment du réveil. Miss C... nous disait que son dernier souvenir était celui d'un vase de fleurs qu'elle avait vu sur la cheminée. « Tout d'un coup, j'ai cessé de le voir, et mon évanouissement n'a duré qu'une seconde. »

En 1875, lorsque je publiai mon premier mémoire sur le somnambulisme provoqué, je disais que la perte de la mémoire est un fait constant. Il y a là une exagération manifeste. Le souvenir n'a pas disparu complètement : il est confus et vague; il suffit alors, pour le faire revenir, de *mettre sur la voie*, et aussitôt la mémoire reviendra. M. Heidenhain [1] cite plusieurs exemples de ce rappel du souvenir. Après avoir endormi son frère, il lui dit ce vers d'Homère :

Ποιόν σε ἔπος φύγεν ἕρκος ὀδόντων

Puis il le réveilla. Pour faire renaître le souvenir de ce vers, il suffit de dire : « Homère. Fuite. » Aussitôt M. A. Heidenhain répéta inté-

1. *Loc. cit.*, p. 12, 13.

gralement le vers qu'il avait entendu. Chez F..., lorsqu'il est réveillé, je puis faire renaître le souvenir de ce qu'il a fait. Il me dit d'abord qu'il ne se rappelle rien; puis, si je lui indique par exemple qu'il s'est levé et qu'il a eu peur... : « Ah oui, je me souviens, tu m'as fait voir un serpent. » En tout cas, pour que ces réminiscences confuses se reproduisent, il ne faut pas attendre trop longtemps, car le lendemain ou les jours suivants on ne peut plus les retrouver. Ne voit-on pas là une très grande analogie avec le rêve et le sommeil ordinaire? Quand on est réveillé brusquement, on peut à ce moment même se rappeler le rêve qu'on faisait; mais, au bout de quelques minutes, le souvenir a fui complètement de la mémoire, et ce n'est jamais que par hasard qu'on retrouve dans le jour quelques lambeaux du songe de la nuit; tandis que le matin, au moment même du réveil, on est capable de le reconstruire en grande partie.

J'ai pu observer aussi, quoique beaucoup plus rarement, un phénomène bizarre. L..., sujet extrêmement sensible, ne conservait au réveil aucun souvenir de ce qu'elle avait fait, dit ou entendu pendant son sommeil. Cependant la mémoire n'avait pas complètement disparu, comme l'indique le fait suivant. Elle mangeait fort peu d'habitude. Un jour, pendant son sommeil, je lui dis qu'il fallait manger beaucoup. Étant réveillée, elle avait complètement oublié ma recommandation. Cependant, les jours suivants, la religieuse de l'hôpital me prit à part pour me dire qu'elle ne comprenait rien au changement qui s'était fait en L... « Maintenant, dit-elle, elle ne peut plus se rassasier, et me demande toujours plus que je ne lui donne. » Il y avait donc probablement souvenirs vagues et impulsions inconscientes, liés à une réminiscence confuse des faits antérieurs.

Voici ce qui a lieu le plus souvent. J'endors V..., par exemple. Je lui récite quelques vers, puis je la réveille. Elle n'en a conservé aucun souvenir. Je la rendors de nouveau; elle se rappelle parfaitement les vers que je lui ai récités. Je la réveille, elle a oublié de nouveau.

Ainsi peut s'expliquer le dédoublement de la personne; ce qui fait le *moi*, c'est la collection de nos souvenirs, et, lorsqu'il s'en trouve de réservés à un état physique spécial, on est presque en droit de dire que la personne s'est dédoublée; il y a celle qui se souvient de toute une série de faits; il y a celle qui ne peut plus s'en souvenir. Je le répète, c'est là un phénomène très général, et j'ai bien rarement constaté des exceptions à cette règle.

Si la mémoire active est profondément troublée, en revanche la mémoire passive est plutôt exaltée. Les somnambules se représentent avec un luxe inouï de détails précis les endroits qu'ils ont

vus jadis, les faits auxquels ils ont assisté. Ils ont pendant leur sommeil décrit très exactement telle ville, telle maison qu'ils ont jadis visitée ou entrevue; mais au réveil c'est à peine s'ils pourraient dire qu'ils y ont été autrefois. M..., qui chantait l'air du deuxième acte de l'*Africaine* pendant son sommeil, ne put pas en retrouver une seule note lorsqu'elle était éveillée. Cette exaltation de la mémoire, combinée avec l'exaltation de la puissance imaginative, explique très bien comment les charlatans font croire à la *lucidité* de leurs sujets. Voici une femme, par exemple, qui a été il y a quinze ans passer une heure ou deux à Versailles; et qui a presque complètement oublié cette courte promenade. Elle est même absolument incapable d'affirmer qu'elle l'a faite. Cependant, qu'on vienne à l'endormir, et à lui parler de Versailles, elle saura se représenter très fidèlement les avenues, les statues, les arbres. Elle reverra le parc, les allées, la grande place, et, à la stupéfaction des assistants, donnera des détails extrêmement précis. Les auditeurs, s'ils sont naïfs, croiront à une lucidité surnaturelle, alors que cette lucidité n'est autre que l'exaltation de la mémoire.

Il n'est du reste dans ces faits rien qui soit en désaccord avec les notions vulgaires. En effet, on sait que dans certains états pathologiques la mémoire surexcitée peut faire renaître des souvenirs éloignés et qui semblaient tout à fait disparus. Dans le rêve ordinaire, nous retrouvons des faits très anciens et que nous ignorions avoir encore en mémoire. C'est que rien de ce qui a été vu ou entendu ne disparaît complètement. Chaque impression laisse une trace durable dans l'intelligence, et peut, dans certaines conditions mentales particulières, revivre et reparaître alors qu'elle semblait tout à fait anéantie. Il y a les souvenirs dont nous avons conscience, et ceux dont nous n'avons pas conscience. Ceux-là sont innombrables, et leur importance dans la vie intellectuelle est tout aussi grande que celle des souvenirs conscients.

Il est un dernier fait relatif à la mémoire et que je ne voudrais pas passer sous silence, quelque étrange qu'il puisse d'abord paraître. On peut faire perdre à une somnambule la mémoire, et non seulement la mémoire, mais encore certaine mémoire spéciale, par exemple la mémoire des noms. Je dis à V... qu'elle ne peut plus se rappeler son nom, et pendant une demi-heure elle cherche, sans y réussir, à dire qu'elle s'appelle V... Je lui dis : « Tenez, vous vous appeler V... » — « Oui, certainement. » Un instant après je lui dis : « Comment vous appelez-vous? » Elle cherche et ne trouve pas. On peut ainsi par une simple affirmation faire perdre la mémoire des noms propres, la mémoire des localités. On peut même faire perdre

toute la *mémoire*. A la vérité, cette expérience ne doit être tentée qu'avec une grande prudence, et en tout cas il ne faut pas la prolonger plus de quelques minutes à peine. J'ai vu en effet survenir dans ce cas une telle terreur et un tel désordre dans l'intelligence, désordre qui a persisté pendant un quart d'heure environ, que je ne voudrais pas recommencer souvent cette tentative dangereuse.

Je sais bien qu'on pourra croire à la simulation. Je reconnais volontiers que le fait est assez surprenant, et qu'il peut être simulé. J'ai cherché souvent à imaginer dans ce cas une preuve de non-simulation, et je n'en ai pu trouver d'irréfutable. Cependant il y a telles apparences de sincérité, telles réponses caractéristiques et topiques (jointes à d'autres preuves personnelles de confiance), que ma conviction est faite. J'avoue que je ne donne pas assez de preuves pour la faire partager aux autres ; et je comprends très bien que sur ce point on exige d'être mieux informé pour être persuadé. Toutefois à ceux qui douteraient je donnerai le conseil de tenter par eux-mêmes, si cela est possible, cette expérience. Elle est d'un grand intérêt, et je serais étonné si elle restait sans résultats [1].

3e *degré*. — Il n'existe entre la période des hallucinations et la période de stupeur profonde que des transitions presque insaisissables. La seule différence essentielle est que, dans la période de stupeur, l'automatisme est beaucoup plus complet, et que les individus endormis, au lieu d'avoir facilement des hallucinations, sont plongés dans un état d'inertie mentale bien plus profonde. C'est l'exagération de l'état décrit plus haut. Rien ne peut éveiller le sujet du sommeil profond dans lequel il est plongé : c'est un parfait automate qui n'a plus aucune trace de spontanéité.

En général, dans mes expériences, je n'arrivais pas à cette période dernière, tandis que, dans les expériences de M. Heidenhain ou chez les hystériques de la Salpêtrière, on observait bien plutôt la stupeur que les hallucinations.

Cette différence tient probablement à deux causes. En premier lieu, les femmes de la Salpêtrière sont des malades atteintes d'hystérie grave, et chez elles l'accès de somnambulisme n'est qu'une des formes de leur attaque hystérique, de sorte que l'état qu'on provoque chez

1. Toutes ces questions étant à l'étude, rien ne me serait plus utile et plus agréable que de recevoir les observations que les lecteurs de ce travail voudraient m'adresser sur tous ces points obscurs. Pour ce qui est de la perte momentanée de la mémoire, je ne vois pas quelle expérience on pourrait imaginer pour déjouer la simulation si elle existe. On n'a, je crois, d'autre ressource que de faire l'expérience sur une personne dont on a éprouvé la sincérité.

elles dépend de leur condition pathologique. Quant aux expériences de Braid et de M. Heidenhain, ce n'est pas du somnambulisme proprement dit, mais de l'hypnotisme, ce qui est assez différent. Au lieu d'endormir avec des passes, M. Hansen et M. Heidenhain endorment par la fixation d'un objet brillant, d'une boule de cristal, par exemple. Le sommeil provoqué ainsi est plus complet, et c'est avec peine qu'on peut provoquer alors des hallucinations.

Chez tous ces sujets, l'automatisme est absolu. Il suffit de faire devant eux des gestes, pour qu'aussitôt ils fassent le même geste, sans résister, sans réagir, et aussi, probablement, sans penser. M. de Parville (dans le feuilleton scientifique du *Journal des Débats* du 5 août 1880) raconte qu'en 1859 il avait hypnotisé des Indiens Mosquitos avec des bouchons de carafe. Ces individus étant hypnotisés imitaient servilement tous ses gestes : « Je courais, ils couraient; je m'asseyais, ils s'asseyaient; je m'agenouillais, ils s'agenouillaient; je levais les bras, ils levaient les bras. » Nous avons suffisamment décrit l'automatisme pour ne pas y revenir. Disons seulement qu'à cette période de profond somnambulisme on observe encore moins de réaction spontanée qu'à la seconde période.

Des observations fort intéressantes sur l'état du système nerveux moteur et la physiologie pathologique des muscles peuvent être faites chez ces somnambules.

On sait qu'à l'état normal un muscle est relié au système nerveux, d'une part par des nerfs moteurs, qui lui envoient le mouvement, d'autre part par des nerfs sensitifs qui, partant du muscle, vont transmettre au centre nerveux certaines notions relatives à l'état de ce muscle. Dans les conditions normales, on admet qu'une série d'impressions extrêmement faibles se transmettent des nerfs sensitifs aux nerfs moteurs du muscle en passant par la moelle épinière (action réflexe, arc sensitivo-moteur). Par là, le muscle est toujours dans un certain état de contraction insensible, ou, comme on dit, de *tonicité*. Cette tonicité fait qu'un muscles n'est jamais aussi complètement relâché, à l'état normal, que si le nerf moteur de ce muscle avait été coupé ou la moelle épinière détruite.

On sait aussi, depuis les expériences de Setschenoff, de Goltz et d'autres physiologistes, que les centres nerveux supérieurs exercent une action dite d'arrêt, une *inhibition* sur les mouvements réflexes des parties sous-jacentes de la moelle. Par conséquent, lorsque, sous une influence quelconque, les centres nerveux supérieurs sont paralysés, leur action inhibitoire ne pourra plus s'exercer et les mouvements réflexes des parties sous-jacentes de la moelle seront très exagérés.

C'est, en effet, ce qui a lieu pour la tonicité musculaire des somnambules; cette tonicité, qui est un mouvement réflexe à l'état normal, devient, dans l'état de sommeil hypnotique, très exagérée, et l'excitabilité du muscle est énorme.

Ainsi, à une hystérique en état de somnambulisme ou à un hypnotisé, il suffit de toucher très légèrement un muscle quelconque pour qu'aussitôt ce muscle non seulement se contracte, mais encore se contracture. Tous les muscles peuvent présenter, sous l'influence de cette manipulation, ce même phénomène. On peut même provoquer la contracture des muscles de la respiration, expérience qui n'est pas sans danger et ne doit pas être prolongée trop longtemps.

Cette contracture est extrême, et ceux qui la voient pour la première fois sont étonnés de la force avec laquelle le muscle peut rester raccourci. Lorsque les fléchisseurs, par exemple, sont contractés, ramenant les doigts dans la paume de la main, il est absolument impossible, quelque force qu'on déploie, de vaincre ce raccourcissement. Les muscles se rompraient plutôt que de céder.

Bien des phénomènes, soi-disant merveilleux, obtenus par les magnétiseurs, ne sont dus probablement qu'à cette contracture. On peut, en effet, contracturer les muscles de la langue, de la glotte, du globe oculaire, ce qui produit des effets singuliers, paraissant surnaturels aux ignorants et simulés aux observateurs superficiels.

Non seulement le muscle, mais le nerf moteur lui-même, est devenu plus excitable. M. Charcot a bien montré ce fait. Si l'on presse très légèrement sur le nerf facial d'un somnambule, on verra aussitôt se contracter tous les muscles innervés par ce cordon nerveux. En pressant légèrement derrière l'oreille, on réussit à faire se contracter les petits muscles, rudimentaires chez l'homme, dont la fonction serait de mettre en mouvement le pavillon de l'oreille. Sous l'influence de cette contraction, le pavillon de l'oreille fait quelques légers mouvements, facilement appréciables, assez marqués certainement pour qu'on tire de ce fait une des bonnes preuves contre l'hypothèse de la simulation.

Cette hyperexcitabilité réflexe des muscles n'est pas spéciale à l'état de somnambulisme, elle existe aussi chez toutes les *grandes hystériques*. Dans des recherches faites avec Brissaud sur ce point, nous avons montré que les muscles d'une hystérique se contracturent dès qu'on les tend fortement. Cela établit une relation entre l'hystérie et le somnambulisme, relation évidemment très étroite et dont on ne saurait exagérer l'importance. Dans l'un et l'autre cas, les muscles sont devenus très excitables, l'action réflexe est devenue

exagérée : ces deux phénomènes résultent de la suppression d'action des centres nerveux supérieurs inhibitoires.

Même lorsque le sommeil ne s'est pas produit, et quand on n'a pas dépassé la première période, on peut encore observer cette exagération de la tonicité musculaire. J'ai cité plus haut l'exemple d'une dame qui, sans être endormie, présentait au bout de dix minutes de magnétisation une excitabilité musculaire extrême. Il suffisait de tendre ses muscles pour en provoquer la contracture.

Ainsi ce phénomène musculaire, si marqué à la troisième période du somnambulisme, s'observe déjà dans les deux premières périodes, et il existe dans l'hystérie grave. C'est un phénomène des plus instructifs : il nous apprend que les centres nerveux supérieurs ont perdu presque toute leur activité, et que l'être, obéissant servilement aux excitations du dehors, n'a plus de spontanéité suffisante pour réagir contre ces excitations. La moelle règne quand le cerveau est devenu impuissant.

A côté de la contracture et de ses diverses formes, il faut placer la catalepsie. Si, dans une des cours de la Salpêtrière, on donne un fort coup de *tam-tam*, aussitôt trois ou quatre malades s'arrêteront subitement, levant les bras en l'air, par exemple, et dans l'attitude de l'effroi, les yeux grands ouverts ; elles resteront ainsi immobilisées, figées pour ainsi dire dans cette attitude, jusqu'à ce qu'on modifie l'innervation centrale d'une manière ou de l'autre. Les muscles sont alors en catalepsie, et on peut les immobiliser dans telle position qu'on désire pour un temps indéterminé.

Cette catalepsie est promptement modifiée lorsqu'on ferme les yeux du sujet. Les choses se passent comme si l'état cataleptique des muscles était maintenu par l'excitation lumineuse allant de la rétine au cerveau. Lorsque les yeux sont fermés, il n'y a plus de catalepsie, mais uniquement une extrême sensibilité musculaire aux actions réflexes [1].

Certains points du corps paraissent devenir plus sensibles à l'excito-motricité réflexe. Il y a, comme l'a montré M. Charcot, des zones épileptogènes qui varient probablement avec chaque individu ; chez telle malade, par exemple, le contact léger de la région sternale provoque une contracture généralisée de tous les muscles. D'après M. Heidenhain, en touchant légèrement la région de la nuque, on fait parler des somnambules, qui, sans cette excitation, restaient absolument silencieux. Cette expérience offre une curieuse

1. Voyez sur tous ces points la thèse de M. Paul Richer, *Étude descriptive de la grande attaque hystérique*, 1879, p. 122 à 179.

analogie avec une expérience connue de Goltz sur les grenouilles. Quand on a enlevé les hémisphères cérébraux d'un de ces batraciens, il suffit de chatouiller légèrement la région de la nuque pour déterminer un énergique coassement.

Du côté de la sensibilité, on observe à cette troisième période, plus qu'aux précédentes, des troubles considérables. Presque toujours, c'est de l'anesthésie. De ce symptôme nous n'avons rien à dire de particulier. L'anesthésie est complète, telle qu'on a pu faire des opérations chirurgicales (Broca, Follin, etc.). L'ammoniaque, l'acide sulfureux, promenés sous les narines, ne provoquent aucune réaction. On peut traverser le bras avec des aiguilles sans que le somnambule manifeste d'étonnement ou de douleur. Lorsque le sommeil se dissipe et que la sensibilité revient, les mêmes piqûres, qui n'avaient pas été perçues, redeviennent douloureuses. Mon ami R..., par exemple, était insensible pendant le sommeil; je lui piquai assez fortement la main avec une aiguille. Dès qu'il fut réveillé, son attention se porta sur cette piqûre, qu'il ne pouvait pas s'expliquer.

Cette anesthésie complète de la troisième période contraste avec l'anesthésie incomplète de la période hallucinatoire. Il est rare que les sujets qui ont des hallucinations soient tout à fait insensibles. Presque toujours ils souffrent des piqûres qu'on leur fait, et s'en plaignent. Cependant on peut chez eux provoquer de l'insensibilité en faisant des passes sur la région qu'on veut rendre insensible, en frottant légèrement avec la main, par exemple, le bras dont on désire produire l'anesthésie. Ce fait, qui aurait pu paraître merveilleux il y a quelques années, est devenu plus explicable grâce aux expériences de M. Burq et de M. Charcot sur la métallothérapie. Chez les sujets profondément hypnotisés, on peut quelquefois rappeler la sensibilité, mais l'expérience échoue souvent, et la règle générale est que l'insensibilité est totale.

Les symptômes de suggestion sont plus marqués à la période de stupeur qu'à la période hallucinatoire. Cela se comprend facilement, attendu que la suggestion n'est qu'une des formes de l'automatisme.

En résumé, tous ces phénomènes, catalepsie, contracture, anesthésie, s'accordent avec l'hypothèse, que, dans l'état de somnambulisme profond, la spontanéité cérébrale a disparu.

Au moment du réveil, les fonctions cérébrales ne reprennent pas immédiatement leur intégrité. Nous n'avons malheureusement que peu de donnécs sur ce point intéressant et obscur. On peut établir une analogie entre le réveil du somnambulisme et le réveil du sommeil ordinaire. Certaines personnes réveillées brusquement ne re-

couvrent pas immédiatement toute leur présence d'esprit; pendant un certain temps, elles sont dans un état de semi-hébétude et de stupeur. De même chez les somnambules. Chez V...., par exemple, lorsqu'elle était réveillée, pendant dix minutes environ, je pouvais provoquer des hallucinations ou tout au moins des illusions. Ainsi je lui disais : Voilà un chien! et elle croyait voir ce chien. Cependant ses yeux étaient ouverts, son intelligence avait repris les apparences normales, et rien en elle n'indiquait qu'elle ressentît encore les effets du somnambulisme.

Sur cette question, comme sur tant d'autres, bien des recherches, des expériences, des essais, fructueux ou infructueux, sont encore à faire. A chaque pas qu'on tente en avant, on voit se dresser une multitude de problèmes de plus en plus compliqués et difficiles à résoudre.

On s'est demandé si le somnambulisme, provoqué chez des sujets sains, avait des inconvénients. Sans entrer dans l'étude détaillée que comporterait une discussion de cette nature, il faut pourtant en dire quelques mots.

Au début de mes expériences, je craignais de prolonger la durée du sommeil magnétique, et je ne le laissais guère durer plus d'une demi-heure. Mais, peu à peu, voyant que ces séances étaient sans inconvénient, je laissais le sommeil durer plusieurs heures, et cela sans la moindre conséquence fâcheuse. J'ai fait ainsi des expériences sur quarante ou cinquante personnes environ, et jamais je n'ai observé d'accident d'aucune sorte. Peut-être un peu de céphalalgie, chez les hommes, et, chez les femmes, un peu de surexcitation nerveuse; mais jamais de véritable crise d'hystérie. A la vérité j'ai constamment procédé avec une certaine prudence, évitant les expériences dangereuses et les émotions trop fortes, m'arrêtant dès que la susceptibilité nerveuse me semblait devenir exagérée.

Est-ce à dire que la pratique du magnétisme soit sans inconvénient? Je ne le pense en aucune manière. Ce n'est pas impunément qu'on détermine une si violente perturbation dans les fonctions du système nerveux. Rien que le fait de l'*éducation* magnétique indique qu'il s'est fait une modification profonde et permanente de l'organisme. Il serait peu raisonnable de supposer qu'elle est utile et inoffensive; tout au plus pourrait-on admettre qu'elle est presque inoffensive.

En général, il en est ainsi; mais, dans quelques cas rares, on

voit survenir des phénomènes assez sérieux. Une des femmes que j'endormais à l'hôpital Beaujon est devenue extrêmement hystérique. Peu sensible au magnétisme lorsque je commençai mes expériences, elle devint, par la suite, si sensible que je l'endormais sans passes, en quelques secondes, par le seul contact du front ou de la main. Un de mes amis, le docteur H..., a fait une observation tout à fait analogue. Une femme, point du tout hystérique, qu'il endormait souvent avec une extrême facilité, finit par présenter tous les symptômes d'une hystérie très nettement accusée. Ces deux faits prouvent, une fois de plus, quelles étroites relations existent entre le somnambulisme et l'hystérie.

Pour être juste, il faut reconnaître que ces conséquences fâcheuses sont rares, et, d'autre part, que souvent le magnétisme a des avantages, qu'il calme l'agitation nerveuse et qu'il peut guérir ou améliorer certaines insomnies. En définitive, manié avec prudence par des médecins instruits, il n'offre pas de danger sérieux. On est donc autorisé à poursuivre des recherches expérimentales dans ce sens, tout en se mettant en garde contre les symptômes fâcheux qui pourraient se produire. Ce qu'on peut dire, c'est qu'il n'y a pas de danger à faire un petit nombre d'expériences, tandis que des expériences répétées finissent par modifier et troubler le tempérament de l'individu qui s'y soumet.

Charles Richet.

(*La suite prochainement.*)

UN IDÉALISTE ANGLAIS AU XVIIIe SIÈCLE

ARTHUR COLLIER [1]

I

On donne en philosophie le nom d'idéalisme à toute doctrine qui n'admet aucune différence substantielle entre les choses et les idées que nous en avons. Vouée, dès l'origine, à la réputation de paradoxe et aux railleries du sens commun, cette haute conception de l'existence a trouvé, presque à toutes les époques, des esprits indépendants pour la défendre. A l'aube même de la spéculation, le « vénérable » Parménide en formule les lois dans un grand poème dont il ne nous est resté que d'éclatants lambeaux. Son disciple Platon en adopte les principes, les développe, les embellit, les propage, à ce point fixés pour jamais que, bien des siècles plus tard, après l'écroulement de plusieurs civilisations, on les voit reparaître, patronnés par Descartes, Spinoza, Kant et Hegel. Ce rapprochement surprendra peut-être; il n'est pas douteux pourtant que ces divers philosophes, si éloignés des premiers par les dates, ne leur soient unis par une constante communauté de conception et une sorte de solidarité spéculative. De même que leurs devanciers, ils sont non seulement des idéalistes, mais des idéalistes métaphysiciens. Sans invoquer les témoignages de ce qu'on appelle la conscience, sans observer et collectionner les phénomènes qui viennent comme rider la surface de notre esprit, ils s'élancent d'abord à une idée pure qu'ils étendent de manière à y tout engloutir. On pourrait les nommer des idéalistes *a priori*.

Plus modeste et bien à l'écart s'est élevée une Ecole différent qui, suivant une voie inverse, parvint aux mêmes conclusions. Bien moins métaphysiciens que psychologues, les penseurs de ce nouvel ordre arrêtèrent de préférence leur attention sur le petit monde que chacun porte en soi, négligeant le grand monde où il semble que

1. *Metaphysical tracts by English philosophers of the 18th century*, édité par Samuel Pau (Londres, 1837). *Memoirs of the Life and writings of the Rev. Arthur Collier*, édité par Robert Benson.

nous baignions. S'étudiant eux-mêmes, ils examinèrent en premier lieu leurs plus élémentaires instruments de science, c'est-à-dire leurs organes sensibles, mesurant la véracité de chacun d'eux, soupesant toute impression perdue, poursuivant pas à pas la certitude. Partout ils retrouvaient l'esprit, invisible et présent; organes, sensibilité, conscience leur parurent autant de transformations d'une même pensée et comme autant de dépendances d'une même faculté de concevoir. Ils finirent par où les premiers avaient débuté et reconnurent que le monde est seulement susceptible d'une explication idéale. On peut donner à ces psychologues le nom d'idéalistes *à posteriori.*

Par un contraste remarquable, c'est à la positive Angleterre que revient le monopole de cette forme d'idéalisme. A la même époque, presque dans les mêmes parages, trois penseurs, à peine connus l'un de l'autre, semblèrent s'être donné le mot pour rendre à la philosophie de l'esprit tout son éclat. Ce n'est pas que l'on ne puisse retrouver certaines influences générales auxquelles il soit permis d'attribuer une aussi soudaine concordance. Il est bien certain, par exemple, que les écrits platoniciens d'un Henri More ne contribuèrent pas médiocrement à ramener à l'ontologie ancienne des esprits effrayés par le sensualisme grandissant. D'ailleurs, la superbe métaphysique cartésienne commençait à se répandre en Europe. Malebranche ne l'avait pas seulement parée des grâces de son imagination; il en avait encore allégé les formules et spiritualisé les lois. Grâce à d'ingénieux commentaires théoriques, il l'avait préservée de tout antagonisme avec les dogmes religieux. Les œuvres de Malebranche servirent en Angleterre de sauf-conduit au cartésianisme. Ce pays, tout délivré qu'il se prétendait de la servitude pontificale, était demeuré même alors étroitement dévot. Quand on sut que la philosophie nouvelle n'était en rien l'ennemie de la foi, les plus défiants se rassurèrent. On s'arracha le livre de *La recherche de la vérité*; on le commenta; on l'imita. De ce livre, on peut le dire, est sorti l'idéalisme anglais.

Les trois philosophes anglais qui s'inspirèrent du brillant cartésien ont joui d'une renommée bien inégale. Le nom de Berkeley éclipse de beaucoup les deux autres, et l'évêque de Cloyne a pris rang, à juste titre, parmi les plus ingénieux métaphysiciens dont les temps modernes s'honorent; quant au pauvre recteur de Bemerton, l'obscurité est devenue son partage : que d'érudits ignorent même qu'il a existé un Jean Norris! Reste enfin Arthur Collier, dont le nom est demeuré synonyme de scepticisme fou et que les bons Écossais ont accablé de leurs traits moqueurs. Ainsi la postérité se

sera montrée bien partiale : pour le premier, la gloire; pour le second, l'oubli; pour le dernier, une ironie dédaigneuse.

C'est du dernier que nous allons retracer la vie et résumer les travaux.

II

Arthur Collier naquit, en 1680, de parents modestes et respectés. qui n'avaient point traversé sans souffrir les épreuves d'une révolution à la fois politique et religieuse. Son père était recteur de Langford Magna, dignité héréditaire dans la famille, depuis plusieurs générations, et dont il devait lui-même un jour être investi. Ce bénéfice n'apportait point la fortune; mais il préservait de la pauvreté.

De la jeunesse de Collier nous ne savons que fort peu de chose. De bonne heure adonné aux études sévères, il dépassa bien vite son frère William en science, sinon en piété. Les ouvrages de Malebranche excitèrent d'abord sa curiosité, et, bien longtemps avant d'avoir composé le livre où il devait resserrer en des termes concis et sévères les idées mêmes que Berkeley allait exposer avec une élégante abondance, le jeune méditatif s'était fait sa foi. Comme le maître qu'il s'était choisi, il proclamait que le monde et les beautés dont il brille sont « un monde et des beautés intelligibles ». Sa conviction bien arrêtée. il s'essaya plusieurs fois à traiter par écrit du sujet qui lui tenait à cœur, pratiquant déjà lui-même le conseil que plus tard il donnera si volontiers à ses lecteurs mondains, peu rompus aux exercices de la dialectique, rebutés peut-être par les âpres abords d'une doctrine dont la première vue les avait séduits. Il leur recommandera de ne point s'arrêter aux apparentes bizarreries du système, d'en affronter courageusement les difficultés, d'en répéter de vive voix les données, d'en commenter par écrit les conclusions. En 1712, il ébauche deux traités, dont le second, la *Clavis philosophica*, n'est autre chose qu'une miniature de son ouvrage définitif. Enfin, en 1713, paraît la *Clavis universalis*, à laquelle il donne ce hardi sous-titre : « Nouvelle recherche de la vérité, consistant dans la démonstration de la non existence ou de l'impossibilité d'un monde extérieur. » Quatre années avant, Berkeley avait fait paraître son *Essai sur une nouvelle théorie de la vision.*

Nous ne savons trop quel retentissement obtint la publication du livre. Les moyens de communication, en Angleterre surtout, étaient, à cette époque, des plus restreints. Un long temps était nécessaire pour édifier une renommée, et les sujets arides dont traitait l'ouvrage nouveau n'avaient pas plus alors que de nos jours le don de pas-

sionner la foule. Tout cependant nous porte à croire que, dans le petit cercle des personnes curieuses des choses de la pensée, les hardiesses du livre produisirent quelque émoi. Collier avait distancé de beaucoup tout le monde. Berkeley même était moins explicite, et le bon Norris s'était timidement astreint à populariser son idole, Malebranche, prévenant avec soin les reproches des craintifs et déclarant bien haut que nier la réalité des choses environnantes serait un ridicule excès de scepticisme. Une polémique, par instants assez vive, fut engagée entre le nouvel idéaliste et les sages partisans de la philosophie courante. Il est regrettable que les lettres échangées ne nous aient pas été conservées : nous aurions là un curieux dialogue. Quelques-unes des réponses adressées par Collier à ses contradicteurs nous sont parvenues cependant, et nous pouvons soupçonner à la chaleur des ripostes la vivacité de l'attaque. C'est ainsi que le docteur Samuel Clarke, sorte de patriarche philosophe, dont les plus indépendants novateurs, tels que Berkeley, Butler, Hutcheson, vinrent plus d'une fois solliciter les avis, eut assez de lire le titre du traité pour en estimer la valeur. Pour toute appréciation, il se contenta d'un sourire accompagné de ces mots : « Pauvre monsieur! Il me fait peine. Ce serait un philosophe, n'était l'étrange tâche qu'il s'est assignée, car on ne saurait pas plus réfuter sa thèse qu'il ne peut lui-même l'établir. » Un ami discret répéta le mot à l'intéressé, qui n'eut garde de s'en offenser, mais adressa sur l'heure au docteur Clarke une longue lettre où il prouva que, si son railleur avait lu le livre, il l'aurait plus favorablement jugé. Enfin, à un certain docteur Waterland qui venait de réunir en volume une série de sermons où les opinions des principaux philosophes du temps étaient critiquées avec autant d'âpreté que d'ignorance, Collier, qui avait la plume prompte, répliqua en lui infligeant un cours de métaphysique en huit pages, que le bonhomme ne lut probablement pas et avec raison, car il ne les eût pas comprises. De ces premiers démêlés avec les défenseurs du sens commun, il semble que le belliqueux métaphysicien ait toujours gardé quelque ressentiment, car, plus tard, dans ses débats théologiques, c'est contre eux de préférence qu'il dirigera ses coups.

En Collier, le théologien n'était pas moins original que le philosophe n'était téméraire. Recteur de Langford Magna, il trouvait une chaire toute prête d'où il pouvait répandre les thèses religieuses qui lui étaient chères. Même s'il parlait devant un petit auditoire composé de gens à courte science, naïfs et simples de cœur, il s'efforçait de les élever à la vérité et non d'abaisser la vérité jusqu'à eux. Ce n'est pas une médiocre marque de la sublimité de son esprit que

la sévère beauté des sermons qu'il adressait aux fidèles, sans se soucier de leur rang, de leur éducation et de leur fortune. Il croyait faire assez d'être clair, sans consentir à être frivole. Toutefois son orthodoxie devint suspecte à plus d'un. Il avait beau appartenir au parti tory et professer des opinions sur tous les points conservatrices, il dut se défendre contre des accusations contraires et prouver qu'il n'était ni arien ni papiste.

La vérité, toutefois, est qu'il inclinait vers l'hérésie d'Arius, bien que son intention fût de la concilier avec les dogmes orthodoxes. Tout imbu de platonisme et prenant, croyons-nous, trop au pied de la lettre l'expédient que propose Malebranche pour sauver et la liberté humaine et le miracle, lorsqu'il indique dans Jésus-Christ la première des « causes occasionnelles », le théologien de Langford revenait à une conception voisine des Alexandrins. Il refusait aux personnes de la Trinité divine l'absolue égalité que Rome avait proclamée. De Dieu véritable il n'en connaissait qu'un, Dieu le Père. Quant au Verbe, ce n'était point, à son avis, une personne consubstantielle au Père, mais bien la première des créations divines. Le Verbe devenait Créateur dans ce sens que de lui émanaient le monde, les animaux, et l'homme. Entre nous et le Père se trouverait donc un intermédiaire, le Fils, véritable moyen terme qui unit Celui qui est tout à nous, qui venons de rien, foyer de l'activité, source de la vie, d'où découlent et se déroulent les ondes de l'existence. Mais ce Fils lui-même retourne au Père, ramenant ainsi au Principe dont il relève et lui-même et l'univers, son ouvrage. Ne semble-t-il pas, à lire cette théogonie, que Collier ait voulu adapter aux livres de la Réforme la thèse plotinienne des hypostases?

Peut-être est-il permis de croire que le cours de ses spéculations philosophiques ne fut point sans influence sur la direction de sa théologie. Un idéaliste chrétien n'est point sans éprouver quelque embarras à rester constant avec lui-même, tant ce qu'il croit et ce qu'il pense offrent souvent de désaccord. Dieu ne dit-il pas expressément par ses Ecritures qu'il construisit, dans un temps donné, la terre et ses habitants? Or, si toute réalité réside dans l'esprit qui se la représente et ne diffère essentiellement pas de la pensée qui la conçoit, comment le Créateur a-t-il bien pu la produire? Est-ce faire une œuvre que d'en susciter seulement l'idée, et a-t-on pu créer ce qui n'existe pas?

La théologie de Collier lui permettait de se tirer de ce mauvais pas. Le Verbe, qu'est-il autre chose sinon la fécondité, dont est doué l'entendement divin? C'est en tant qu'il pense que Dieu donne forme, mouvement et vie à ses conceptions. L'homme ne connaît donc

qu'autant qu'il participe de l'intelligence divine: c'est en Dieu qu'il raisonne, perçoit, touche, voit et entend. Les premiers versets de la Genèse [1] sont matière à interprétation. Dieu n'a point créé un arbre matériel, chose impossible, absurde, puisque la matière n'existe pas; il a conçu l'idée de l'arbre, il l'a projeté dans son Verbe, ce lieu des idées, et c'est parce que cette idée nous devient à nous-mêmes présente que nous voyons des arbres et que nous en parlons. — On nous permettra de remarquer en passant que les exigences de la raison commune et de la science naturelle sont entièrement satisfaites; car il est évident que l'idée d'arbre enferme tous les attributs, tous les traits que le réalisme ordinaire reconnaît à la chose, comme le tronc, les branches, les feuilles et le détail pour ainsi dire infini des cellules. L'arbre ne s'évanouira pas à mes yeux et ne se dissipera pas dans mes mains, parce que je lui aurai dénié toute réalité indépendante de la forme idéale qui me le dépeint : nul des caractères que mes sens lui attribuent ne sera en rien modifié. Seulement, là où le vulgaire aperçoit comme le vêtement d'un substratum persistant, bien que dérobé à nos prises, un observateur plus attentif découvre un canevas d'impressions individuelles ressenties par la conscience, assemblées par l'imagination, coordonnées enfin par l'entendemennt. Mais de cet idéalisme scientifique au réalisme courant, la différence est exclusivement théorique et porte à des profondeurs où la connaissance relative de ce monde ne pénètre pas. Pour l'un et l'autre, l'aspect de la nature est le même. On serait donc mal venu à invoquer les scrupules du sens commun. A supposer que telle ou telle conception de l'univers lui déplût, on aurait droit de récuser sa compétence, puisque par définition, il n'est autre chose qu'une raison superficielle, enfermée dans le domaine du relatif et du changeant, puisque même la spéculation philosophique n'a de raison d'être que l'impuissance où il est de plonger au cœur de l'existence. La vérité ne se vote pas à coups de suffrages, et, dès que l'absolu est en cause, c'est le bon sens lui-même, arbitre souverain partout ailleurs, qui nous enjoint de ne le point consulter. Que l'on se rassure cependant, bien loin de rompre en visière au sens commun, l'idéalisme serait peut-être, de tous les systèmes philosophiques, celui qui lui donne le plus sincèrement satisfaction, parce qu'il est le seul qui laisse chaque chose à son rang, s'abstienne de violenter les sciences de la nature, et place l'objet de ses recherches à des hauteurs où ces sciences n'aspirent pas.

1. Toutes ces idées avaient été exposées par Collier dans sa *Logology*. Elles sont remarquablement développées dans le sermon qu'il publia sous ce titre : *A specimen of the true philosophy*.

Telle est la réponse que Collier eût pu faire aux plaisants [1] qui prenaient en moquerie son ouvrage et prétendaient le réfuter par l'absurde.

Toutefois une difficulté se présentait : comment expliquer, s'il était vrai que le Verbe fût la première émanation de la puissance du Père et servît à relier l'œuvre à l'artisan, que ce même Verbe eût pu devenir, à un moment de la durée, une part de cette œuvre elle-même et une pièce de l'univers créé? Bref, si le Fils unit l'homme à Dieu pourquoi s'est-il fait homme? A cette question grosse d'orages et de foudres, Collier répondait par un ingénieux artifice. Se fondant sur cet axiome de la Réforme que nul pouvoir au monde n'est admis à compléter ou à modifier le texte de l'Ecriture, il insistait sur la lettre même des Livres saints. Qu'y lisons-nous en effet? Que Dieu a pris un esprit comme le nôtre? En aucune manière. « Et le Verbe s'est fait chair, » dit l'apôtre, sans ajouter : « et il s'est fait âme. » De quel droit supposer que ce complément est sous-entendu? Pourquoi, sous prétexte d'une omission involontaire, altérer la Vérité sacrée par une addition profane? En se faisant chair, le Verbe est demeuré dans le temps ce qu'il est pour l'éternité, toute sagesse et toute raison. L'incarnation a pu sauver l'humanité déchue sans coûter au Fils sa propre déchéance. Homme, il est demeuré le Verbe. — C'était, on le voit, revenir à la célèbre hérésie d'Apollinaire le Jeune, qui lui aussi avait bien voulu admettre que le Fis descendu parmi les hommes eût été ἐνσάρκος, mais niait qu'il pût être ἔμψυχος. Revêtu d'un corps sujet à nos maux, le Verbe conservait du moins son esprit divin exempt de nos fautes et de nos faiblesses.

Ces détails sur les croyances de Collier étaient nécessaires, car, à l'époque où il écrivit, et, plus encore, dans l'entourage dévot où son ministère sacré le condamnait à vivre, théologie et philosophie étaient deux sciences sœurs qui n'allaient point l'une sans l'autre et qu'il y eût eu péril à séparer. La clef de tel bizarre système dogmatique, pour qui passe en revue les écrits des méditatifs d'il y a tantôt deux siècles, doit être bien souvent cherchée dans les exigences d'une confession religieuse. Le penseur est presque toujours un croyant. De là ces métaphysiques à fausses portes et à fausses fenêtres, disposées non point, comme dit Pascal, pour la symétrie, mais par prudence; de là ces raccords mal venus, ces compromis, ces corrections de mauvais aloi, qui répandent sur les hautes œuvres de cet âge, pourtant si voisin du nôtre, je ne sais quel air de vieillesse et

1. It were pity to prevent the many witlings of the present age, who... would have nothing left whereby to ridicule what they are incapable of understanding, etc. (*Clavis universalis*, p. 93.

de caducité. Pour cette principale raison les écrits de Malebranche nous paraissent comme fanés, les œuvres de Norris nous sont d'une lecture fatigante, Berkeley, par instants, déplaît et ennuie. Comme ses contemporains, Arthur Collier a fait à la foi des concessions dont il a été payé par un surcroît de sécheresse ; en retour, sa théologie s'est ressentie bien souvent de sa métaphysique. Son idéalisme a fait de lui un arien.

La vie du nouveau recteur de Langford Magna fut vide d'événements. Nous savons seulement que son mariage de 1707 lui valut de s'allier au chef d'une illustre famille whig, que peu à peu ses ressources se resserrèrent, qu'il connut la gène dans ses vieux jours et qu'il mourut en 1732. La pénurie de ces renseignements biographiques est un petit mal. Ce n'est point le lot des philosophes d'éveiller sur leurs personnes la curieuse attention de la postérité. A la différence des poètes et des artistes, ils ne se mettent point eux-mêmes dans leurs écrits. Le lecteur les admirera sans les aimer, recherchera ce qu'ils ont cru, examinera ce qu'ils ont pensé et oubliera qu'ils ont vécu. Le plus souvent, un nom de philosophe n'évoquera pour nous que le souvenir d'un système, le nom d'un savant signifie pour nous une découverte. Personne plus qu'Arthur Collier n'a disparu derrière son livre. L'homme est tout entier dans la *Clef universelle*.

III

Le premier sentiment que l'on éprouve à parcourir la *Clef universelle* est des moins favorables à l'écrivain. Bien que le volume ne soit point gros, la dépense de divisions et de subdivisions y est extrême. Il semble à première vue que l'on manie une table des chapitres un peu délayée. Le style est raide, compassé ; on devine que la plume est tenue par un froid pasteur anglican, chiche de discours aimables et avare de ces fleurs du bien dire qui répandent sur les ouvrages de Berkeley tant de charme et de fraicheur. Enfin, tout cet appareil de pompeuse logique n'est point toujours d'un emploi bien sincère ; l'ordre et la progression se rencontrent plus dans les mots que dans les choses. La hiérarchie des arguments gagnerait par endroits à être intervertie ; la pensée s'éparpille en ces classifications. On souhaiterait moins d'intervalles dans le progrès du raisonnement, une recherche moins coupée, un fil de réflexion plus uni. On voudrait, pour tout dire, moins de scolastique et plus de doctrine.

Cette part accordée à la critique (et on reconnaîtra que nous

n'avons point cherché à surfaire notre auteur), comment ne pas admirer la puissance de concentration dont un tel livre est la preuve, l'originalité de presque toutes les solutions adoptées, la sûreté d'un langage qui jamais ne fléchit, enfin l'indépendance d'une argumentation qui va droit son chemin, ne craint point de pousser jusqu'aux dernières conséquences et ne se laisse troubler par aucune crainte des opinions reçues? Sans cette parfaite liberté de méthode, il n'est point de véritable esprit philosophique. Les ménagements envers les préjugés ordinaires ne sauraient être de mise dans ces régions supérieures de la connaissance. Ne fût-ce qu'à ce titre, le nom de l'auteur de la *Clavis* mériterait d'échapper à l'oubli.

Ce n'est pas à dire néanmoins que Collier se plaise à faire le jeu de la mauvaise foi ou de l'inintelligence. Il prend ses mesures au contraire pour n'être point travesti. Il définit avec tant de soin tous ses termes, se met si bien sur ses gardes, que nulle équivoque ne sera permise. Sans rien relâcher de sa logique en faveur de l'ignorance, il croit sage de désarmer les préventions.

Aussi, dès l'introduction, sommes-nous avertis que, si l'on se propose de nous convaincre qu'il n'y a pas de monde matériel extérieur à nous et que toute réalité tangible et visible réside dans notre esprit, à peu près de même que l'accident en la substance, ou les corps dans l'espace, toutefois il ne faut point en inférer que ce monde et cette réalité n'existent pas. Un pareil langage serait celui d'un désespéré sceptique et ne laisse d'issue à aucune controverse. Ne confondons point l'*existence* des corps avec leur *extra-existence*. Autre chose est de prétendre que *nul corps n'existe*, autre chose de soutenir qu'*il n'existe point de corps indépendamment de l'esprit*. Bref, il y a un monde ; mais ce monde ne nous est point extérieur. Les choses n'existent donc que dans l'âme qui les connaît. Il n'en faudrait pas conclure que cette âme produise à son gré les objets de ses conceptions. S'il en était ainsi, l'homme deviendrait à son tour une sorte de Créateur. La faculté qu'il a de connaître ne doit point être confondue avec la puissance qu'il a de vouloir. On peut dire qu'il y a autant de mondes perçus qu'il est d'esprits à les percevoir, les impressions de chaque sujet pensant lui appartenant en propre ; et cependant ces divers mondes se ressemblent à ce point de ne faire qu'un. Il n'y a véritablement d'extériorité qu'entre les esprits ; mais tous embrassent un même système de réalités. En un mot, ils connaissent isolément un seul univers. De même, dans un concert, l'assistance entend des notes identiques, bien qu'elles lui soient révélées par autant de sons particuliers qu'il y a d'auditeurs à les percevoir.

Ces remarques n'étaient point de trop : toute méprise ou toute feinte est dès maintenant prévenue. Arthur Collier peut en pleine sécurité procéder à la démonstration de la double proposition qui résume son traité :

1° Le monde visible n'est point extérieur;

2° Un monde matériel extérieur ne saurait absolument pas exister.

IV

Selon la plupart des hommes, le plus sûr garant de l'extériorité du monde est l'œil. Pour être vu, il faut exister, et, si le monde est visible, c'est parce qu'il est réel. Ces deux termes, *apparaître*, *exister*, l'opinion générale les a rivés l'un à l'autre. Or c'est précisément cette association menteuse qu'il importe de rompre. Ce sera assez, pour y réussir, de fonder une distinction entre l'extériorité apparente et l'extériorité véritable.

Comme premier exemple d'un cas où éclate cette différence, l'auteur cite les perceptions, qu'il appelle *possibles*, parce qu'il leur suffirait d'un accroissement d'intensité pour se produire réellement en nous.

Supposons qu'Apelle imagine un centaure, par conséquent un monstre qui n'exista jamais ailleurs que dans la fantaisie des poètes et des peintres. Au moment où il fixe sur sa fiction les « yeux de l'âme », la voit-il comme au dehors ou comme au dedans de lui? Evidemment au dehors, ainsi que tout autre objet visible. Pourtant elle ne réside qu'en lui. On alléguera qu'imaginer n'est pas voir. Il est vrai. Dans un cas, la perception est faible, flottante; dans l'autre, vive et précise. Mais concevons que Dieu agisse sur l'esprit d'Apelle (ici Collier se souvient de Malebranche), de telle sorte que la perception imaginaire devienne de plus en plus nette et distincte. Bientôt elle ne différera plus des perceptions dites réelles qui révèlent tout autre corps, et il deviendra impossible à qui que ce soit de distinguer en rien un centaure imaginé d'avec un centaure qui vivrait et serait actuellement aperçu. Cette hypothèse, des plus simples, nous offre un exemple de vision possible d'un objet absent.

Préfère-t-on s'arrêter à un phénomène plus familier? Je ferme les yeux en plein midi, et je pense à la lune. Mais, en y pensant, je la perçois et, puisque je la perçois, elle existe, à ce point que, tout objet extérieur fût-il supposé anéanti, je pourrais toujours continuer de l'imaginer, par conséquent de le voir. Que Dieu fortifie, comme tout à l'heure, mon impression et rende de plus en plus brillante la lune

fictive que je regarde, elle sera aussi colorée, aussi éclatante que celle qui semble briller au ciel. Nouvelle preuve de cette vérité que l'extériorité visible n'inclut en aucune manière l'extériorité réelle.

Des perceptions *possibles*, si nous en venons aux perceptions *actuelles*, c'est-à-dire à celles-là même que nous croyons véritablement éprouver, la preuve sera tout aussi forte. On peut invoquer non seulement les sensations de la vue, mais celles aussi de l'ouïe, de l'odorat, du goût, tous états de l'âme, reconnus tels par quiconque se recueille et raisonne. Car, de prétendre que ces affections de nos sens nous représentent des êtres, qui s'en aviserait? Tout le monde connaît le cas de l'amputé qui ressent de la douleur à son bras perdu. Sons, couleurs, odeurs, saveurs ne sont donc point des choses, ni même des propriétés inhérentes aux choses, mais bien des attributs accidentels exclusivement relatifs à nous. Que de fait à citer! Des hallucinés se persuadent qu'on les bat. D'autres pâlissent devant des animaux gigantesques. Il faudrait être, ajoute Collier, plus fou qu'eux pour nier qu'ils voient réellement ce qu'ils affirment apercevoir. Les arguments de cet ordre défrayent les manuels des psychologues et sont comme le pont aux perroquets. Mais si toutes ces observations sont exactes, si, de plus, comme Descartes et, à sa suite, tous les esprits attentifs le croient, la lumière et les couleurs ne sont rien en dehors de nous, comment serions-nous autorisés à tirer de ce fait que nous voyons le monde, cette conséquence qu'il existe un monde extérieur?

On peut aller plus loin encore et dire que non seulement du phénomène de la vision il n'est point permis d'inférer l'existence extérieure de la chose vue, mais qu'il en faut tirer la conclusion inverse : *Un objet n'est visible que parce qu'il n'est point extérieur.*

Qui n'a fait déjà l'expérience suivante? D'ordinaire, je n'aperçois qu'une lune au ciel. En pressant sur mon œil, j'en vois deux, aussi brillantes l'une que l'autre, avec les mêmes taches, les mêmes saillies et la même échancrure, si la lune n'est pas dans son plein. Or des deux une seule pourrait être extérieure, car il m'arrive aussi de reconnaître dans un miroir la lune réfléchie, sans que j'admette pour cela l'existence de deux lunes. Mais non ; c'est mal parler. Aucune des deux n'est extérieure, car de quel droit éliminer l'une et lui préférer l'autre, puisqu'il n'y a pas dans l'une de demi-teinte, de léger trait, que l'autre ne présente aussi? Ou toutes deux sont extérieures, ou aucune des deux ne l'est. — Enfin, sans même pousser plus loin, rappelons seulement les différences d'aspect que la lune nous offre, le contraste qui existe entre les apparences qu'elle revêt et les caractères que l'on s'accorde à lui reconnaître. Elle se montre à nous

lumineuse; pourtant on la dit opaque et sombre; elle a tantôt la forme d'un disque, tantôt l'aspect d'un croissant, et l'on assure qu'elle est sphérique; enfin ses proportions croissent ou décroissent à mes yeux sans que jamais elle dépasse la largeur d'un shilling, et cependant on lui mesure plusieurs millions de milles de diamètre. Or, s'il est un principe inébranlable en philosophie, c'est celui de contradiction. Deux objets, même semblables, ne sauraient n'en faire qu'un ; *à fortiori*, deux objets différents.

Abandonnant cet ordre d'arguments qui ne sont point exempts de quelque ambiguïté sophistique, Collier élargit la controverse, et, considérant tour à tour les principales théories employées pour expliquer la vision, il somme chacune de ces doctrines de proclamer la non-extériorité du monde des couleurs et des formes. La première en date devra se résigner la première et avouer que si, comme elle le prétend, les objets nous envoient des images qui ne sont converties en idées par l'âme qu'après s'être imprimées dans notre œil, la condition nécessaire de l'opération visuelle est la présence dans l'âme des objets représentés. Mais, s'il en est ainsi, la réalité d'un monde extérieur devient une pure hypothèse dont nous n'avons plus besoin.

La théorie nouvelle exposée par Malebranche, selon laquelle nous voyons toutes choses en Dieu, distingue dans le phénomène de la vision deux éléments : la sensation et l'idée, la première révélant la couleur et la seconde, la figure ; or l'une est un état de l'âme, l'autre une part et comme une découpure de l'étendue intelligible que la pensée de Dieu enferme et, ni ici ni là, nous ne trouvons place pour un monde extérieur.

Quant à la vieille école aristotélicienne, est-il un seul de ses adeptes qui ignore avec quel dédain le maître a parlé de la matière, cette *pure puissance*, qui par elle-même échappe à la connaissance et ne saurait être atteinte par la pensée, suivant les termes de Platon, qu'à l'aide d'un *raisonnement bâtard*? D'une matière prétendue visible, ni Péripatéticiens ni Platoniciens n'ont soufflé mot. L'opinion unanime de tous ces philosophes prononce que la matière extérieure, s'il en est une, est invisible au moins pour nous, et forcémen aussi que la matière visible n'est pas, ne peut pas être extérieure.

Le monde visible n'est donc pas extérieur, proposition qui est précisément celle que nous nous étions proposé d'établir.

Avant de poursuivre, il est bon d'écarter les objections que cette vérité inattendue ne manquera pas de soulever. — « Mais le consentement universel, se fait dire Collier, n'en tenez-vous nul compte? Espérez-vous, à vous tout seul, changer la croyance du genre hu-

main? » — Pourquoi non? répondrait volontiers l'utopiste. Pour n'être proclamée que par une seule bouche, la vérité en est-elle moins digne de créance? Aussi bien il n'est pas prouvé que personne n'a pensé comme moi; ce que seul j'ose dire, d'autres peut-être l'ont admis en silence. — « Mais, répliquera le défenseur du préjugé, ne *sentons-nous* pas qu'un monde extérieur existe? » — Etrange question et qui témoignerait d'un philosophe bien novice! Comment la sensibilité nous assurerait-elle de l'extériorité d'une existence, impuissante qu'elle est à constater même simplement une existence? Autant vaut dire que l'on entend des couleurs et que l'on voit des sons. L'existence est connue par raisonnement; par sentiment, non pas.

Enfin, peut-être se réclamera-t-on du nom considérable de Descartes, au dire de qui Dieu serait un trompeur si le monde n'existait pas. — Mais, d'abord, à quel monde est-il fait allusion? Visible ou invisible? S'il s'agit d'un monde invisible, l'objection ne nous touche pas, puisque nous ne traitons que du monde révélé à nos yeux. S'il est question au contraire de l'univers coloré que nos regards embrassent, on nous accordera que le procédé de Descartes est bien dangereux. Comme il serait facile à tout dialecticien à bout de raisons d'invoquer la Providence divine et de légitimer par un appel religieux l'irrésistible inclination de tel ou tel de nos jugements! Mais Descartes lui-même, à ses heures, a tenu peu de compte de la croyance instinctive, pour peu qu'elle lui parût hostile à ses découvertes. Il a professé, en dépit d'elle, que la lumière ne réside pas dans le soleil, ni la chaleur dans le feu, etc. Pourquoi nous interdirions-nous, par égard pour cette même inclination, de nier l'extériorité du monde visible?

Au risque de couper le fil de notre analyse, nous nous permettrons, à notre tour, de réfuter cette réfutation. Descartes n'a jamais commis la faute de justifier les illusions des sens par un recours direct à la véracité de Dieu. Qu'on lui en fasse ou non un crime, personne plus que lui n'a fait fi des perceptions et des faits; sa philosophie est pure d'expérience, et, s'il a connu la nature, ç'a été en lui dictant ses lois [1]. La véracité de Dieu ne lui est utile qu'à garantir la persistance de la trame qui unit nos idées et simplement peut-être les droits de la mémoire à fournir des jalons au raisonnement [2].

1. C'est ainsi que le *Traité des passions*, tant admiré, dit-on, de Gratiolet, en dépit de sa méthode déductive, coïncide sur bien des points avec la physiologie moderne.

2. Heureuse trouvaille de M. Rabier. Voy. sa remarquable édition classique du *Discours de la méthode* (1878).

D'ailleurs Collier a fort à propos douté dès le début que l'interprétation donnée aux paroles du maître fût la bonne ; car le monde auquel croyait Descartes était en effet le monde invisible, issu de la pensée et tout à fait distinct de cet univers visible, fait d'attributs inconsistants de formes et de couleurs, sorte d'écran qui nous cache le véritable. L'auteur de la *Clavis* abondait dans le sens cartésien.

V

De la tâche entreprise, une moitié vient d'être accomplie ; mais à la rigueur, observait Collier dans son Introduction, la seconde moitié peut être regardée comme superflue. S'il est prouvé que le monde visible ne nous est nullement extérieur, l'existence d'un monde matériel indépendant de nous n'a désormais plus de sens. Ce mot *visible*, ne l'oublions pas, est pris par Collier dans toute son étendue. De toutes les perceptions qui nous représentent les choses, il choisit celles de la vue comme les plus accréditées. C'est au rapport de leurs yeux plus que de leurs mains que le commun des hommes ont foi ; les choses n'existent pour eux que dès l'instant où ils les ont vues. Mais cette confiance est, nous le savons maintenant, mal placée. Ou plutôt c'est nous qui comprenons mal les indications du mieux informé de nos sens : l'œil voit des objets ; notre tort est d'en induire que ces objets existent vis-à-vis de nous.

Toutefois, nos regards pourraient bien être des informations bornées. Peut-être existe-t-il un univers matériel dont ils n'ont pas connaissance et qu'ils n'atteindront jamais. Ce qu'ils apercevaient n'est pas ; peut-être, en retour, ce qui leur échappe existe-t-il.

Cette hypothèse, dernier rempart où s'abrite le préjugé, pourrait être forcée bien vite. Collier préfère, en tacticien méthodique, la circonvenir par une longue et pesante série d'arguments, la serrer de plus en plus près et l'emporter enfin de haute lutte. Il a choisi neuf arguments qu'il distribue, convenons-en, sans trop d'ordre. Où un seul théorème eût pu suffire, il dispose toute une géométrie.

1° Le monde visible ne nous est point extérieur ; d'où il suit, de nécessité, que pour nous être extérieur le monde matériel doit nous être invisible. Or une réalité contingente, telle que serait un pareil monde, ne pourrait être connue de nous à l'aide de la raison, faculté qui juge du nécessaire; et comme, par hypothèse, elle ne saurait non plus nous être annoncée par nos sens, elle serait forcément inconnue de nous. Un monde invisible n'existerait donc pas pour nous, puisque nous l'ignorerions, et nous devons nous taire de ce

que nous ne savons pas. — Cette remarque était décisive et pouvait tenir lieu de toutes celles qui vont suivre.

2° Un monde invisible, par conséquent inhabitable, serait une parfaite superfluité. Mais la sagesse de Dieu n'est point compatible avec une création sans but; partant, il est impossible que Dieu ait créé un monde extérieur. — Le paralogisme est évident : Collier suppose que ce qui n'est pas connu de nous est pour cela inutile, prétention que Voltaire raillera si joliment dans ses contes.

3° Le monde matériel est infini, disent les uns, et avec raison, puisqu'il remplit l'étendue infinie et qu'un espace vide est pour nous inconcevable; il est fini, ripostent les autres non moins justement, car il est créé et ne saurait, en conséquence, égaler le Créateur. — C'est là un sophisme à la manière de l'école d'Elée et dont la solution est aisée. Les deux mots *fini* et *infini* n'ont point été pris dans le même sens, car le premier terme a trait à l'extension, le second à la modalité. Le monde pourrait fort bien occuper un espace sans limites, sans épuiser pour cela tous les attributs de l'Etre. La contradiction prétendue s'évanouit.

4° Rien ne saurait être à la fois divisible à l'infini et formé de parties indivisibles : or telle serait la matière, si les partisans d'un monde extérieur disaient vrai. — Cette fois encore, une distinction est nécessaire, οὐχ ἁπλῶς φατέον. Parle-t-on d'une matière idéale, la divisibilité à l'infini est certaine; est-il question d'une matière physique, il faut admettre l'existence d'atomes irréductibles. Et ainsi, de nouveau, l'antinomie disparaît.

5° Un monde extérieur doit être capable de mouvements, au moins de ceux qu'il peut plaire à Dieu de lui imprimer, et cependant, ni dans son tout ni dans ses parties le mouvement n'est compatible avec sa nature. Son tout ne peut se mouvoir, puisqu'il occupe l'espace infini et que se mouvoir est se transporter d'un point de l'espace à l'autre; ses parties, pas davantage, car chacune d'elles ne le ferait que suivant une ligne qu'elle diviserait, en la parcourant, en un nombre infini de points, ce qui est impossible pour bien des raisons : d'abord, parce qu'un nombre infini est une contradiction dans les termes; en second lieu, parce qu'à ce compte, entre le plus long et le plus court, le plus rapide et le plus lent des transferts, la différence serait nulle, les uns comme les autres traversant une série infinie de points, et qu'enfin une éternité serait elle-même nécessaire pour accomplir le trajet, car à chaque point de la ligne suivie devrait correspondre un point correspondant de la durée. Pour toutes ces raisons, un monde extérieur est une conception contradictoire.

Il y aurait beaucoup à dire sur ces ingénieux tours d'escrime, auxquels se plaisait jadis l'éristique des Eléates. Hamilton a eu beau déclarer irréfutables les raisonnements de Tortue et d'Achille, de la flèche, des dés, dont il semble que le souvenir ait inspiré Collier; tout le monde ne s'est point contenté à aussi bon marché que lui [1]. Sans doute, tout mouvement dans l'espace implique un passage à travers tous les points qu'enferme une ligne ou une surface divisibles à l'infini : mais n'oublions pas que le mobile est, lui aussi (idéalement parlant), divisible à l'infini, que le temps donné comprend à son tour une série infinie d'instants, chacun de ces instants pouvant être réduit de plus en plus. Dès lors, la relation existe du même au même. Chaque mouvement accompli est opéré dans un espace divisible à l'infini, mais par un mobile également divisible à l'infini, durant un temps enfin divisible à l'infini. Entre le mobile, l'étendue mesurée et le temps employé, l'adaptation est parfaite, et il ne subsiste plus aucune hétérogénéité.

6° Ici nous revenons, ce semble, sur nos pas : toutes les théories de la vision s'accordent, affirme notre auteur, à expliquer la perception visuelle par l'action de particules matérielles sur le nerf optique. S'il en est ainsi, comment tant de corpuscules peuvent-ils, sans se brouiller, se réunir sur un si petit théâtre, de manière à nous faire contempler le ciel, la terre et les innombrables objets qui la couvrent? — L'objection vise surtout la thèse des idées images et, dans tous les cas, ne vaudrait que contre un monde extérieur apparent, doctrine précédemment abandonnée.

7° C'est la condition de toute chose créée de dépendre entièrement de son auteur, et l'effort n'est pas moins grand pour conserver l'être à ce que l'on a produit et qui par soi n'est que néant, que pour douer d'existence ce qui n'était pas. De cette vérité, tout le monde convient; mais, s'il en est ainsi, que nous parle-t-on d'une matière infinie, une, indestructible, soustraite par conséquent au contrôle divin? Antinomie redoutable, que soulève l'hypothèse d'un monde matériel extérieur et qui en démontre l'inanité.

8° Dieu sera-t-il étendu, ou non? S'il règne en dehors de l'espace, le voilà chassé de l'arène où s'agitent ses inventions et dépouillé de toute influence sur l'œuvre sortie de ses mains : car peut-on agir où l'on n'est pas? [2] Si, au contraire, il occupe l'espace, il devient identique aux choses, s'enferme dans le cadre par lui tracé. Mais, cette fois, c'est le monde qui cède la place; tous deux ne peuvent à la fois

1. Notamment Stuart Mill.
2. Carlyle, à la suite de Leibnitz, n'hésiterait pas et répondrait : oui.

remplir la même scène. Il faut donc choisir : ou plus de Dieu, ou point de monde. — Restait, à vrai dire, une troisième alternative que le panthéisme adoptera et dont Collier ne s'est point avisé : ou bien le monde et Dieu confondus se développant suivant une même loi.

9° Le dernier argument n'est point nouveau pour nous et mérite peu que l'on s'y arrête. C'est, à proprement parler, bien plutôt une précaution oratoire, quelque peu tardive, qu'un raisonnement en forme. Collier se met à l'abri des grandes autorités philosophiques et en appelle tour à tour à saint Augustin et à Aristote, l'un et l'autre fort dédaigneux pour la matière, cette chose la plus basse de toutes, écrit le second, équivalente au néant.

Tels sont les divers théorèmes construits par l'auteur pour soutenir cette définitive conclusion, qu'un monde matériel extérieur est une supposition ou vide de sens, ou contradictoire. L'énumération terminée, Collier couronne la seconde partie de son ouvrage, comme il a fait la première, en répondant à l'avance à des objections présumées. Ces répliques sont remarquables, et quelques-unes au moins méritent de n'être point passées sous silence.

Comment apaiser d'abord l'inévitable courroux du sens commun? Car il est indéniable que les hommes pour la plupart croient à la réalité de ce même univers dont on vient de démentir l'existence ; que la langue même dont nous usons en implique l'extériorité ; que les mots se refusent au paradoxe que l'on voudrait leur faire exprimer. — Il se peut, reprend notre idéaliste ; mais ce témoignage dont on s'arme ne m'est pas contraire à moi seul. Ce que le vulgaire exige, c'est l'extériorité du monde visible tel que l'œil le saisit et dont la science actuelle, guidée par Descartes, dénonce l'inanité ; on lui offre, au contraire, la persistance d'un monde invisible, substrat des formes qu'il aperçoit, mais qu'il n'atteint point et dont il n'a cure. — Observation profonde et qui, de nos jours encore, peut être avec avantage opposée à bien des imprudents détracteurs de l'idéalisme qui arguent contre lui des répugnances du commun.

Quant au langage, remarque judicieusement Collier, je n'en suis point l'inventeur, et, s'il est formé de telle manière qu'il donne raison à l'erreur, c'est tant pis pour le langage et non pour la vérité. Aussi bien les sciences sont elles-mêmes assujetties à cette servitude d'expressions attardées. Tandis que l'esprit accepte le système de Copernic, les lèvres parlent le système de Ptolémée. Je sais que c'est la terre qui se meut et je dis : Le soleil se lève.

Peut-être enfin des dogmatiques, trop prompts à s'alarmer,

crieront-ils que le scepticisme est proche. Et quels dogmatiques! Des hommes tels que Nourris et Descartes, dont l'un intitule [1] un de ses chapitres : *Que l'existence du monde intelligible est plus certaine que celle du monde naturel et sensible*, et dont l'autre, s'occupant à réédifier la science, fait table rase de toutes ses croyances antérieures, annihile toute existence par la pensée et nous tient pendant de longues pages en suspens avant de nous apprendre ce qu'il sauvera de ce naufrage. Mais jamais l'auteur de la *Clavis* est-il allé si loin? A-t-il même, en passant, jamais nié que le monde existât? S'il ne le croit pas extérieur, du moins l'a-t-il toujours proclamé réel?

Collier n'avait point tort de prévoir que l'accusation de scepticisme lui serait adressée. Son erreur est de s'en prendre à des penseurs amis, coupables tout au plus, l'un d'un peu de timidité, l'autre de trop de prudence. Pauvres idéalistes! Dès la première heure, on les a mis violemment au rang des sceptiques, c'est-à-dire des ennemis qu'ils se sont précisément fait forts de vaincre. Vainement ils attestent que leur suprême ambition est d'asseoir pour l'éternité la science, on redoute leur concours et on les traite d'alliés dangereux. L'auteur des *Dialogues d'Hylas et de Philonoüs* choisit comme sous-titre à ses entretiens cette menace : *Réfutation du scepticisme*: le fondateur de la philosophie critique s'annonce comme sûr de triompher du doute de Hume, ce qui n'a point empêché les Ecossais et leurs trop dociles imitateurs d'outre-Manche de compter au nombre des plus déclarés sceptiques et Kant et Berkeley.

Le traité peut dès à présent être considéré comme clos. Toutefois, en guise de péroraison, l'auteur nous laisse sur des considérations peu dignes du reste du livre, qu'elles courent le risque de rapetisser. A quoi bon se poser la question : De quelle utilité le présent ouvrage peut-il être? L'auteur en est réduit à faire valoir, comme le principal exemple des bienfaits que la théorie nouvelle peut apporter, le jour inattendu qu'elle jette sur le dogme de l'Eucharistie. La présence du Fils de Dieu sous des voiles matériels et tangibles n'aura plus rien qui choque, puisque ces voiles seront de pures apparences dépourvues de toute valeur intrinsèque et se réduisant, en définitive, à de simples impressions éprouvées par nous. Sans doute le mystère est ainsi bien allégé; mais est-ce la mission des dialecticiens que de venir en aide aux docteurs des révélations? Au reste, de quoi Collier s'embarrassait-il? La philosophie n'a point à se préoccuper d'être utile. Son utilité première est d'être vraie.

1. Voy. John Norris, *An Essay towards the theory of an Ideal or Intelligible world.*

VI

Des deux parties du traité dont nous avons donné l'analyse, la première est sans contredit la plus solide. Toute cette discussion sur la valeur de la perception visuelle est un modèle de finesse et de pénétration. Le phénomène de la vision fut du reste, pour les idéalistes de cette époque, le fait révélateur par excellence. Berkeley le mentionne à tout propos; il lui consacre l'un de ses plus intéressants essais et pousse la hardiesse jusqu'à prétendre que les couleurs forment un langage naturel par lequel Dieu raconte aux hommes ses œuvres et sa puissance. L'évêque de Cloyne parlait en poète, Collier écrit en philosophe. Pris un à un ses arguments peuvent n'être point inattaquables; mais ce que nulle objection ne saurait affaiblir, c'est l'idée centrale qui les assemble, ce principe suivant lequel la sensation visuelle et, d'une manière générale, la perception ne nous apprend autre chose que les modifications éprouvées par notre organisme.

Pourquoi s'en être tenu là? Ce n'est pas qu'il faille blâmer le métaphysicien de Langford d'avoir surtout tenu compte du sens de la vue. Il ne pouvait prévoir les beaux travaux des modernes, la savante description que ses continuateurs traceraient de nos acquisitions sensorielles, la part de plus en plus prépondérante qui serait faite aux perceptions tactiles, les expériences sur les aveugles-nés, la hiérarchie définitive établie entre nos diverses impressions. Au fond, ces découvertes ne modifient en rien la doctrine. Quel que soit le sens qui mérite, en dernier ressort, le titre de générateur de la connaissance, les signes à l'aide desquels il nous annoncera la présence des choses ne seront jamais que ses propres modifications, conséquemment, nos manières d'être. La prétendue réalité révélée à ma conscience se résoudra en une somme d'états de cette même conscience, et je ne saurais pas plus m'élancer hors de mes organes dans un monde extérieur à moi que le lévrier, comme dit Hamilton, ne parvient à sauter par-dessus son ombre. Il suffit d'étendre à la sensibilité tout entière ce que Collier a trouvé vrai d'un seul de nos organes, pour que les propositions auxquelles il s'arrête subsistent dans leur intégrité.

Si la perception est impuissante à nous révéler des existences matérielles indépendantes de nous, peut-être, dira-t-on, le raisonnement est-il plus heureux. Combien est vaine cette dernière espérance, Collier nous en convaincrait sans peine, pour peu qu'il pour-

suivît, en la resserrant, la précédente analyse. Mais ce n'étaient point ses syllogismes qui pouvaient mener à fin la démonstration. Le syllogisme n'enrichit en rien la connaissance : c'est un moyen d'éclaircissement, non d'acquisition. Sans doute, sur l'idée de matière devait se concentrer l'attaque, mais ce n'était point à coups d'enthymèmes qu'il convenait de la livrer.

Après avoir rappelé que la raison juge de l'universel, nullement du particulier, Collier ajoute, d'accord en cela avec Aristote et Berkeley, que l'existence est essentiellement individuelle. Observation décisive qui permet d'accueillir par une fin de non-recevoir toutes les hypothèses à l'aide desquelles on a tenté de suppléer à l'insuffisance de la sensibilité. Si la matière n'est par elle-même ni son, ni couleur, ni figure, ni dureté, ni froid, etc., elle ne sera point davantage pure étendue, pure pesanteur, pure masse. Une définition de ce nouveau genre ne définirait évidemment rien, puisqu'elle se composerait de caractères abstraits et généraux, et que les êtres auxquels elle s'applique sont concrets et particuliers. Parler de forces ne vaut guère mieux; si le mot de force a pour nous un sens, il signifie la puissance de traction dont notre déploiement musculaire nous offre le type. Reste l'expédient d'une cause et d'une substance cachées dont nous nous bornerions à proclamer l'existence, sans essayer d'en décrire la nature. Les êtres que nous connaissons seraient de la sorte réduits à l'on ne sait quel substrat lointain et mystérieux.

Pour réfuter cette hypothèse désespérée, la méthode psychologique est insuffisante, et l'idéalisme a besoin d'appeler à son aide la critique transcendantale.

L'époque n'est pas loin où le principal initiateur de la spéculation moderne soumettra les principes les plus généraux de la raison à son inflexible analyse et sera peu à peu conduit à reconnaître en eux de simples formes intellectuelles imposées à notre esprit, afin de lui permettre de classer ces connaissances. D'où ces formes lui sont-elles nées? Ici, les avis diffèrent. La pensée les tient, affirme le spiritualiste, de sa nature elle-même; au contraire, si l'on en croit le positiviste, elles proviendraient de jugements portés par nos ancêtres et que leur fréquence a convertis en habitudes héréditaires. Mais, dans l'un et l'autre cas, l'idée générale n'a de valeur que relativement à nous qui la concevons et n'est plus autre chose qu'un de nos états psychiques. Les notions de *substance*, de *cause*, de *force*, ou telles autres que l'on voudra, ne réussissent donc pas mieux à nous révéler le dehors que n'ont fait les sensations de la vue et du toucher. Le raisonnement, non moins que la perception, donne gain de cause à l'idéalisme.

C'est ainsi que la méthode critique apporte à l'ouvrage de Collier son complément naturel. Un corollaire de l'analytique transcendantale, telle serait la véritable fin de ce petit livre, si gros de choses et de pensées, si divers et si bigarré, curieux mélange où le sable s'allie à l'or pur, où les sophismes mêmes sont parfois le langage d'une droite raison. L'auteur est sans conteste un chercheur courageux qui voit le but, mais ne sait son chemin : de là ces tâtonnements, ces zigzags d'une marche sans cesse brisée. D'abord, il suit l'étroite mais sûre voie de la psychologie. Seulement, il s'arrête, quand il est près d'arriver. Il se jette alors dans le dédale d'une métaphysique mal débrouillée : les vérités s'offrent à sa vue, denses et redoublées ; un instant il découvre quelques-unes des thèses et des antithèses qu'échelonnera si habilement le critique de la raison pure ; mais il passe outre et bien vite, faute d'en découvrir la connexité et la loi. A son insu, il retouve Parménide et il devinera Hegel, bien inférieur à tous les deux, parce qu'il aura été uniquement apte à saisir les vérités éparses, inhabile à les relier d'un trait continu. De la grande doctrine dont il a si clairement indiqué le principe fondamental et quelques-uns des plus brillants théorèmes, il aura ignoré le large développement. Pour tout dire, Arthur Collier est un métaphysicien d'une rare pénétration, à qui la méthode a manqué.

Georges Lyon.

LE PESSIMISME DE LEOPARDI[1]

Il faut convenir que l'idée fixe qui domine les systèmes pessimistes leur donne une apparence souvent décevante de force et de simplicité. Cette opiniâtreté monotone à répéter sans restriction et sans variante que « tout est mal », et ce parti pris inflexible de le démontrer pour les moindres accidents de la vie et les moindres détails de l'univers, finissent par imposer à l'esprit l'illusion d'une puissante unité et d'une admirable logique. De là, sans doute, cette facilité singulière à attribuer aux doctrines pessimistes une haute valeur philosophique et à trouver dans l'obsession même de leur unique formule une explication universelle des choses.

Ce principe cartésien, que les causes produisent leurs effets avec un minimum d'effort, par les voies les plus simples, est surtout vrai de l'intelligence humaine : comme elle voudrait tout embrasser d'une seule vue et tout suspendre à une seule loi, il est naturel qu'elle se laisse plus volontiers séduire par les doctrines qui rendent raison de tout avec une seule raison. Dans ce sens, le pessimisme apparaît nécessairement comme un progrès sur l'optimisme, qui lui-même est déjà pourtant une remarquable tentative de simplification. L'optimisme en effet laisse encore subsister dans une certaine mesure le dualisme du bien et du mal : il reconnaît l'existence du mal, puisqu'il s'ingénie à le justifier ; il ne dit pas : « Tout est bien, » mais : « Tout est pour le mieux ; » et par là il réserve une place à l'idéal et au progrès. Le pessimisme est plus radical : il nie le bien absolument, et réduit l'antinomie par le moyen violent qui semble décisif, en supprimant l'un des termes.

Aussi toute la doctrine est-elle renfermée dans son axiome originel et presque dans son nom seul. Puisque nous sommes prévenus une fois pour toutes que « tout est mal », nous savons d'avance que rien,

[1]. G. Leopardi, *Opuscules et pensées*, traduit de l'italien et précédé d'une préface, par Auguste Dapples. Paris, Germer Baillière. 1880.

ni dans l'humanité ni dans la nature, n'échappera à cette condamnation *a priori* : point d'atténuation, point de surprise possible au courant du système : partout et toujours une identité inexorable qui ne parvient à entretenir notre curiosité qu'à force d'art, et non point par la thèse elle-même, qui s'est presque épuisée en s'énonçant, mais par l'invention paradoxale des preuves, par la verve ou la subtilité de l'argumentation.

Telles sont en général la forme du pessimisme et l'impression qu'il produit. Il serait intéressant, à propos de Leopardi, de pénétrer cette forme et d'analyser cette impression.

Le poète en effet, moins systématique, malgré son ambition de l'être, qu'un pur philosophe comme Schopenhauer, et plus émouvant aussi à cause de la poésie et de l'accent personnel, rend la doctrine plus accessible et permet d'en saisir plus facilement les côtés faibles. Moins en garde contre les difficultés métaphysiques de la théorie, à cause de sa foi pratique, moins soucieux de la logique en raison de sa sincérité, et, de plus, bien autrement sympathique que les artistes en pessimisme, en raison de sa douloureuse expérience, Leopardi est le pessimiste qui se livre le plus. C'est donc à lui surtout qu'il faut demander si le système est aussi clair, aussi simple et aussi fort qu'il le paraît ; s'il a vraiment cette valeur philosophique qu'on lui reconnaît si aisément, et si l'on n'est pas la dupe d'un effet littéraire quand on accepte son invariable qualification des choses, toute subjective et accidentelle, pour une explication impersonnelle et scientifique de la vie et du monde.

Des travaux distingués et bien connus des lecteurs de la *Revue* ont déjà donné sur la question ainsi posée des aperçus et des renseignements plus ou moins directs. Il faut lire le chapitre substantiel de la thèse de M. Aulard intitulé « Philosophie de Leopardi », et l'exposition éloquente de la théorie de l'*Infelicita* dans le « *Pessimisme au XIXe siècle* » par M. Caro. Mais c'est surtout dans la traduction de M. Dapples, qui vaut le texte pour la fidélité et pour la couleur, qu'on saisira sur le vif toutes les nuances souvent fuyantes de cette pensée désolée.

Ce qui frappe chez le Leopardi des *Opuscules*, c'est avant tout la préoccupation d'être un philosophe, de passer pour tel, et de ne pas tenir sa philosophie de la fatalité de son tempérament, mais de sa libre intelligence. Il craint d'abord que la postérité s'arrête à sentir seulement ses beaux vers, sans aller jusqu'à y chercher une doctrine ; et alors il prend la peine de formuler lui-même ses idées, en les dépouillant de la poésie qui pourrait masquer le fond philosophique. Il craint surtout l'interprétation des critiques qui ne man-

queront pas d'expliquer, suivant la méthode nouvelle, le penseur par le poète et le poète par l'homme, l'œuvre par la vie et la vie par les nerfs, la maladie et la difformité ; aussi les prévient-il avec une insistance impérieuse que toutes ces causes accidentelles n'ont pu entamer ni la liberté de sa pensée, ni la lucide sérénité de sa réflexion : « Ce n'a été que par un effet de la lâcheté des hommes qui « ont besoin d'être persuadés des mérites de l'existence, que l'on a « voulu considérer mes opinions philosophiques comme le résultat « de mes souffrances particulières et que l'on s'obstine à attribuer à « ces circonstances matérielles ce qu'on ne doit qu'à mon enten- « dement. Avant de mourir, je veux protester contre cette invention « de la faiblesse et de la vulgarité, et prier mes lecteurs de s'atta- « cher à détruire mes raisonnements et mes observations plutôt que « d'accuser mes maladies [1]. »

Il croit et il proteste que ni la santé, ni la beauté, ni la gloire, ni aucun des biens les plus estimés des hommes, s'il les avait possédés, n'auraient changé la direction de sa pensée, ni les conclusions de ses raisonnements. « Si d'un côté on m'offrait la fortune et la gloire d'un César ou d'un Alexandre, sans la moindre souillure, et de l'autre la mort, je n'hésiterais pas : je choisirais de mourir aujourd'hui [2]. »

Aussi la doctrine de Leopardi ne doit-elle pas être considérée comme l'âme cachée de sa poésie ; et, quand il est question de ce qu'on appelle sa philosophie, il ne s'agit pas, comme on ferait pour un Dante ou pour un Byron, de la dégager de ses chants. Cette analyse, cette sorte de *dichotomie* dont le poète « ailé et sacré » abandonne d'ordinaire le soin à la curiosité rétrospective de la critique, ici le poète a eu le rare sang-froid de l'opérer sur lui-même.

On reconnaît le méditatif isolé dans son *moi*, qui a usé et abusé pour son propre compte de la conscience psychologique avec une cruelle et savante obstination, et qui, généralisant son état personnel, a fait de la conscience, son mal à lui, la cause universelle de l'infortune humaine.

Cet envahissement monstrueux de la conscience, dont Leopardi a tant souffert, et qui est fait pour chasser peu à peu de l'âme les passions de feu, les élans naturels, la spontanéité généreuse et féconde, et jusqu'à la divine inconscience du génie, le voilà attesté par ce petit livre dogmatique : ce dédoublement voulu du poète auquel le

1. *Lettre en français à M. de Sinner,* et *Dialogue de Tristan et d'un ami*, p. 114.
2. *Dialogue de Tristan et d'un ami.*

penseur tenait tant, le voilà revendiqué et fixé dans ces pages de prose qui sont le contenu philosophique, mis à part, et comme le sommaire, mis en relief, de toute l'œuvre poétique.

A quelque point de vue qu'on étudie Leopardi, il faut commencer par accorder une attention particulière et une importance extrême à ce subjectivisme maladif, à cette hypertrophie de la conscience qui a été le tourment continu de sa sensibilité, qui a rétréci sa pensée dans l'égoïsme intellectuel, et condamné son activité à s'épuiser dans la stérilité de la plainte et le vide du désespoir. C'est là le trait saillant de son talent comme de son caractère, et qui lui crée une originalité parmi les poètes. Les poètes, il est vrai, les lyriques surtout, ne se désintéressent guère d'eux-mêmes, mais du moins attirés en quelque sorte en dehors d'eux par la réalité objective des choses ; ce *moi* qu'ils aiment à chanter n'est pas un *moi* vide et désolé, en prenant le mot dans son sens propre. C'est au contraire un moi rempli de perceptions, de passions, de souvenirs, d'espérances, de rêves, animé enfin par les mille reflets changeants du monde extérieur ; leurs chants les plus beaux ne sont que le retentissement intime des voix infiniment complexes de toute la nature et de toute l'humanité ; leur sensibilité est si compréhensive que leur personnalité en devient pour ainsi dire impersonnelle et leur conscience inconsciente : ils ne veulent, ils ne croient chanter que pour eux seuls ; mais la variété de leurs émotions est telle qu'ils chantent nécessairement pour tous les hommes. Cette variété qui fait qu'il y a toujours entre le poète et nous au moins une émotion commune par où il nous prend, n'existe pas chez Leopardi. Bien au contraire : il est le poète de l'identité morne qui se manifeste par la fixité d'une seule idée, la persistance d'un même sentiment, et la monotonie du rythme et de l'expression. Ce n'est pas ici le lieu d'insister sur la valeur poétique de Leopardi, et nous nous garderions bien de la déprécier : mais il faut reconnaître qu'un tempérament comme le sien et les conditions de sa vie morale sont peu favorables à la grande et vraie poésie ; aussi n'est-il guère un vrai et grand poète que dans les deux ou trois morceaux où il chante son désespoir dans toute sa naïveté et toute sa nudité. Mais quand, avec sa sagacité de critique érudit, il sent bien la pauvreté esthétique de son thème vite épuisé, et qu'il veut le renouveler et l'élargir en y introduisant quelques sentiments vraiment humains, moins familiers et peut-être même tout à fait étrangers à son âme, l'amour, le patriotisme, la foi religieuse, il tombe alors dans la rhétorique, l'obscurité, l'imitation et la banalité.

Ce subjectivisme qui a fait l'originalité, mais l'originalité restreinte

pour ne pas dire étroite, du poète a-t-il du moins beaucoup servi au philosophe? On pourrait le croire, puisque la conscience est une faculté éminemment philosophique. Il n'en est rien pourtant. Il semble même que Leopardi, renversant l'ordre naturel et l'emploi normal des facultés, ait mis plus d'intelligence que de sensibilité dans ses vers, et plus de sensibilité que d'intelligence dans sa philosophie. Tandis que sa poésie a (sauf de rares exceptions) cette clarté qui vient d'une idée maîtresse assez puissante pour se dégager nettement du sentiment, sa doctrine au contraire a souvent la confusion et l'obscurité qui viennent du sentiment quand il est assez violent pour interrompre et dominer l'idée. En dépit de ses protestations, plus sincères que compétentes, on sent bien que toute la philosophie de Leopardi se réduit à cette étrange syllogisme, dont la forme seule indique la subordination de l'idée au sentiment : *Je souffre, donc tout est mal.* Les prémisses sont un *sentiment*, particulier et personnel ; la conclusion est un *jugement*, qui a la valeur d'une métaphysique universelle. Les deux membres de la déduction sont donc de nature contraire, disproportionnés, incompatibles, et l'on aperçoit du premier coup l'impossibilité logique de tirer le second du premier, puisque le seul ordre admissible serait : *Tout est mal ; donc je dois souffrir.* Leopardi l'a bien senti ; tout son effort consiste à nous donner le change sur le véritable arrangement des termes, à nous faire croire, à se faire croire à lui-même que sa pensée suit, non pas l'ordre poétique : *Je suis malheureux, donc le monde est mauvais*, mais l'ordre philosophique : *C'est parce que le monde est mauvais et que je le prouve, que je m'explique pourquoi je suis malheureux.*

De quelque sens qu'on les prenne, tout Leopardi est dans ces deux propositions ; le poète est dans l'une, le philosophe dans l'autre ; et l'homme est dans la synthèse des deux, puisqu'elles ne sont à vrai dire l'une et l'autre que le résultat d'une analyse faite par l'homme sur lui-même. — *Je souffre*, voilà la psychologie à la fois claire et pathétique que Leopardi développe dans ses vers les plus touchants, et qui en fait une longue et terrible élégie ; voilà par où il nous remue en dépit de la monotonie du fond et de la forme : car une personnalité humaine aux prises avec une incurable douleur et l'exprimant en vers dramatiques fera toujours sur le cœur des hommes une profonde impression.

Le monde est mauvais, voilà la donnée impersonnelle, métaphysique, scientifique même qui s'adresse non plus au cœur, mais à l'intelligence, et qui n'aura d'intérêt et de valeur pour elle que si elle persuade notre raison par une démonstration irrésistible, ou

séduit notre esprit par la nouveauté ingénieuse et hardie des arguments.

Pour juger Leopardi comme philosophe, puisqu'il veut l'être, voyons si sa métaphysique est à la hauteur de sa psychologie. A lire la traduction de M. Dapples, il faut avouer qu'on ne trouve chez Leopardi ni la force ni la nouveauté. Le vieux Lucrèce a déjà formulé avec une vigueur incomparable les accusations que Leopardi reprend contre la nature deux mille ans après lui; et Schopenhauer, son contemporain, donne au pessimisme une forme philosophique bien autrement originale, spirituelle et consistante que la théorie de l'*Infelicità*. Entre Lucrèce et Leopardi, en mettant à part la précision du système, il y a du moins encore le lien de la poésie et d'autres ressemblances curieuses qui viennent du tempérament poétique. Mais quelle différence profonde entre le poète italien et le métaphysicien allemand ! Elle fait honneur, si l'on veut, à la sincérité de Leopardi ; mais comme elle atteste la supériorité philosophique de Schopenhauer ! Schopenhauer est pessimiste par volonté et non par condition. Sa vie, en somme assez heureuse, lui laisse toute la sérénité qu'il faut pour construire une théorie du mal, en lui épargnant la cruelle épreuve de la pratique ; sa conception de la douleur universelle n'est pas troublée par les accès de la douleur personnelle. Leopardi, au contraire, est trop réellement malheureux pour sentir le besoin de prouver son malheur et pour avoir la patience de l'expliquer : il le traite à son insu, comme une chose évidente, qu'on ne démontre pas ; s'il le prouve, c'est en souffrant et en pleurant, comme l'adversaire de Zénon prouvait le mouvement en marchant. L'évidence de la douleur, c'est l'axiome qui domine sa pauvre vie ; comment l'*Infelicità* ne serait-elle pas *a priori* pour lui, qu'elle a saisi au berceau et qu'elle ne lâchera qu'à la tombe? Chez Schopenhauer, le pessimisme vient de la tête : de là sa rigueur, mais aussi sa froideur; chez Leopardi, il vient de la poitrine : de là son accent si pathétique, mais aussi ses incohérences et ses obscurités.

On a tort d'appeler l'*Infelicità* une théorie. Elle n'est théorie que d'intention. La véritable philosophie explique ou plutôt tente d'expliquer. Leopardi ne fait guère qu'affirmer avec une sombre insistance, qui produit de beaux effets littéraires, mais qui ne peut pas tenir lieu d'arguments. Il ne prend point garde aux difficultés, aux lacunes, aux contradictions. Le mal existe parce qu'il existe ; il n'en donne point d'autre raison et professe qu'il faut croire qu'il n'y en a point d'autre. Voici à grands traits sa déduction, ou plutôt la série de ses affirmations. — Nous voulons être heureux : il est impossible que nous le soyons ; donc il faut renoncer à l'être jamais. La

science consiste à connaître cette impossibilité du bonheur, et la morale à s'y résigner. Il faut nous persuader que la seule amélioration possible à notre sort est négative : c'est l'anéantissement, qui nous ôtera la souffrance avec la vie. — Mais cette croyance n'est ni naturelle ni populaire ; il n'est pas commun de croire au malheur continu, à la douleur incurable, à la moralité du désespoir, au néant. La majorité des hommes croient le contraire ; et, même sans spéculer sur la finalité de la vie humaine et sur ce qui suivra la mort, nous croyons tous à des moments de bonheur. Leopardi répond que voilà justement le préjugé à déraciner de l'âme humaine. Même quand nous croyons être heureux, nous ne le sommes pas. Cette illusion du bonheur est subjective ; c'est comme une *forme de la sensibilité*, qui ne répond point à la réalité. Pour que le bonheur fût vrai, il faudrait qu'il fût objectif, c'est-à-dire qu'il nous fût donné par les choses elles-mêmes, et non par la façon dont nous voyons les choses. Or ce bonheur objectif n'existe pas ; nous sommes les victimes et les dupes de la nature. Nous ne pouvons pas cesser d'en être les victimes ; la mort seule nous délivrera. Mais nous pouvons cesser d'en être les dupes : la volonté et l'intelligence y suffisent. Savoir qu'on est dupe, c'est cesser de l'être. C'est là seulement qu'il faut mettre notre dignité et nos efforts. Si donc l'on se demande ce que va devenir l'emploi de cette vie humaine, terminée par le néant et entretenue par le désespoir, le voilà : prendre conscience de sa misère et se bien persuader qu'on ne peut ni la comprendre ni l'empêcher. Donc, la supporter n'est pas un devoir ; c'est une nécessité. Nous sommes tous égaux devant la nécessité d'être malheureux : nous ne sommes différents que par notre attitude en face du malheur. Leopardi va droit aux conclusions de Spinoza ; on sait qu'elles sont presque absolument stoïciennes et que les stoïciens sont optimistes. Il est étrange de voir ainsi l'optimisme et le pessimisme aboutir à la même morale. Mais on se l'explique quand on remarque que ce qui les identifie c'est la négation de la liberté, ou de l'efficacité de la liberté, ce qui revient au même. Si tout est bien, je n'ai pas besoin d'être libre, parce que, quand même je le serais, je ne voudrais rien changer aux choses, puisqu'elles sont comme je voudrais qu'elles fussent. Donc ma vertu sera toute d'acquiescement. Si tout est mal, et si ce mal est fatal, ma liberté n'a plus ou de raison d'être ou de raison d'agir ; et ma vertu est encore toute d'acquiescement. L'acquiescement à la douleur s'appelle la résignation.

Telle est l'*Infelicità*. Nous y voyons bien une opinion sur l'existence et un régime de vie, c'est-à-dire une morale pratique logiquement déduite de cette opinion. Mais cette morale n'est pas nouvelle ;

de plus, elle n'implique pas nécessairement la préexistence d'une métaphysique déterminée. La preuve, c'est que d'abord elle convient aussi bien à l'optimisme qu'au pessimisme ; c'est aussi que la principale maxime de cette morale est identique à une règle de la morale provisoire de Descartes, qui précède justement toute métaphysique. On peut se soumettre à l'ordre du monde sans même connaître cet ordre; c'est en s'y soumettant qu'on l'apprendra, au jour le jour, par expérience.

Voilà la morale de Leopardi. Elle n'offre aucune originalité ni dans ses préceptes, ni dans la justification et l'exposition de ses préceptes. Cherchons la métaphysique.

Cette infortune universelle a-t-elle un sens? et quelle est sa cause? — Elle n'a pas de sens; c'est une chimère, et une douleur de plus, que de lui en chercher un. Voilà donc un premier domaine formé à la métaphysique, celui de la *finalité*. Le mal existe, mais ne s'explique pas. Aussi Leopardi le constate sans l'expliquer.

Passons à une autre notion très métaphysique aussi, la cause efficiente. Elle serait déjà bien diminuée par le fait qu'elle ne serait pas en même temps cause finale. Mais pourtant, on pourrait encore spéculer sur cette force ou aveugle ou méchante qui a créé le monde malheureux. Quelle est-elle donc? Leopardi l'appelle *nature*. Mais ce n'est là qu'un nom. A quelle réalité précise correspond-il? A aucune. Dans le dialogue VI, la nature elle-même est en scène. Elle converse avec une âme qui lui demande le secret de la vie; voici ce que la nature trouve de plus clair à répondre. *La nature:* Tu es destinée à animer un corps humain, et tous les hommes naissent et vivent dans la souffrance. — *L'âme :* Ne devrais-tu pas au contraire les rendre nécessairement heureux, ou, si ce n'est pas en ta puissance, t'abstenir de les mettre au monde? — *La nature :* Mon pouvoir ne va pas jusque-là. Je suis soumise au destin, lequel en a ordonné autrement, bien que je n'en puisse pas plus que toi deviner la raison [1]. — Et plus loin : « Ma fille, les âmes et tous les êtres « sont, comme je te l'ai dit, la proie du malheur sans que j'y sois « pour rien. » La nature, on le voit, reste pour le poète une puissance indéterminée. Mais cette nature est une sorte de moyen terme entre le *destin*, qui est au-dessus d'elle, et les *créatures* qui sont au-dessous. La métaphysique de Leopardi tentera-t-elle d'expliquer les rapports de cette nature, si indéterminée qu'elle la laisse, d'une part avec les créatures, et de l'autre avec le destin? Nullement. La nature ne sait pas pourquoi elle obéit au destin, ni pourquoi le destin

1. Page 38.

lui commande de créer les êtres dans le malheur. On ne peut pas nier que ce ne soient là deux lacunes métaphysiques considérables. La philosophie la plus haute vise d'abord à expliquer les choses en elles-mêmes; quand elle ne peut pas donner cette explication suprême, elle descend d'un étage et s'efforce d'expliquer au moins les rapports des choses. Ni l'une ni l'autre de ces philosophies ne se trouve dans Leopardi, puisqu'il ne détermine ni la nature, ni les relations de la nature avec l'humanité.

Mais reste le destin que Leopardi semble placer au sommet de son système. Ce destin renferme peut-être en lui-même l'explication dernière. Le poète nous en donne-t-il une idée philosophique ou seulement précise? Est-il le vieux *fatum* de la mythologie, est-il le malin et puissant génie de Descartes, tiré pour la circonstance de son état d'hypothèse? Est-ce une force aveugle, immanente au monde, ou une propriété de la matière, quelque chose comme la pesanteur des atomes ou l'attraction moléculaire? Est-ce le hasard de Lucrèce ou la nécessité intelligente des Stoïciens? Leopardi ne se prononce pas. Mais il est certain que son destin doit être la moins philosophique de toutes ces conceptions, car il est entouré d'un mystère tout mythologique et d'un vague fabuleux. Le poète a besoin que cette puissance reste impénétrable, et le philosophe subit la conception du poète. Il n'a pas même pris garde que cette continuité du mal dans le monde, sans relâche et sans exception, peut indiquer une intention et une volonté tout autant que l'optimisme. Cette entente de toutes les forces de la nature pour engendrer uniquement la douleur est aussi belle, au point de vue esthétique, abstraction faite de la qualité morale de l'œuvre, que l'harmonie pour le bien. L'unité du plan est aussi parfaite, l'exécution aussi admirablement exacte; et le résultat n'est que trop rigoureux, puisque le mal est universel. Pourquoi n'y aurait-il pas là une fin, mauvaise sans doute, mais une fin pourtant poursuivie avec un art, qui serait, dans le pessimisme, la beauté, et une science qui serait la vérité? Leopardi préfère jeter sur la cause première de l'*Infelicità* un voile de poésie et un nom mystérieux. Il en fait une véritable cause occulte, qu'il dérobe sous cette vieille appellation insignifiante ou puérile de *fatum*, contemporaine d'une crédulité anti-philosophique. Si bien que ce penseur moderne eût peut-être, avec sa superstition du destin, fait sourire Épicure et indigné Lucrèce. La notion du hasard est en effet plus philosophique que celle du fatum, et, dans l'ordre d'évolution de l'idée pessimiste, Leopardi est en retard sur les atomistes anciens.

Mais, dira-t-on, n'est-il pas contradictoire de reprocher à Leopardi

de ne rien définir et de ne rien expliquer, puisque sa philosophie consiste justement à nier toute possibilité d'explication et de définition? Soit; mais encore, si sa philosophie est qu'il n'y a pas de philosophie, cela du moins est-il à démontrer? On peut témoigner d'un beau génie philosophique à prouver que la philosophie n'existe pas. Montaigne et Pascal l'ont fait. Quand les positivistes nient la métaphysique, ils donnent des raisons; ils tâchent d'avoir la science pour eux, ne voulant pas de la spéculation. Leopardi n'a eu ni la spéculation ni la science; il n'a donc eu que l'imagination et l'émotion, c'est-à-dire la poésie.

On peut donc dire, sans injustice, que la forme poétique de l'*Infelicità* fait illusion sur la valeur philosophique de la théorie. Nous prenons pour unité logique ce qui est plutôt monotonie de forme et d'accent, et, pour force de démonstration, ce qui n'est guère que véhémence d'affirmation.

Pour résumer l'impression d'ensemble, les dialogues sont l'élimination systématique de toutes les questions métaphysiques, la cause première, l'âme, l'immortalité, le bien, la finalité, que ceux-là mêmes qui les nient mentionnent du moins et exposent pour les réfuter. La métaphysique de Leopardi n'est pas la réfutation, pas même la négation, elle est l'*omission* de la métaphysique.

Mais, dans le détail, le poète redevenant psychologue, offre plus de prise à l'analyse. Les points qui mériteraient une étude particulière sont : la *conscience*, l'*impossibilité du bonheur*, l'*amour*, le *progrès*, le *suicide*, le *charme de la mort*. On tirerait de là une série de chapitres curieux. Pour ne point dépasser notre cadre, indiquons seulement le sens de chacun de ces chapitres, et constatons que plusieurs ne sont rattachés à la thèse que par des liens d'une bien fragile subtilité.

Si Leopardi ne recherche pas la cause métaphysique de l'*Infelicità*, il en analyse avec une délicate précision la cause psychologique. Il la trouve en lui, et voilà pourquoi nous y avons insisté plus haut : c'est la conscience. L'*âme* demande à la *nature* : « Mais dis-moi, la grandeur et l'infortune sont-elles donc en substance une seule et même chose? Si au contraire elles sont deux choses différentes, ne peux-tu les séparer? » Et la nature répond : « Dans l'âme des hommes comme proportionnellement dans celle des autres animaux, elles sont inséparables, parce que l'excellence de l'âme implique une conscience plus complète, dès lors un sentiment plus vif du malheur individuel, c'est-à-dire une plus grande souffrance... Les hommes les moins aptes et les moins habitués à s'étudier eux-mêmes sont les plus prompts à se décider et les mieux faits pour l'action. Mais tes

semblables, continuellement absorbés en eux-mêmes... sont les plus lents à agir. Cette disposition est l'un des plus grands maux qui puissent affliger la vie humaine. » Ici, le *roseau pensant* n'est même plus relevé et consolé de n'être qu'un roseau par la dignité de le savoir. La science ne nous donne pas même cette joie amère de nous sentir plus malheureux que les sots, parce que nous sommes moins sots qu'eux. Le pessimisme de Leopardi est absolu au point de ne pas distinguer entre la fierté clairvoyante de la sagesse et la béate inconscience de la sottise. « Aujourd'hui, je n'envie ni les sots ni les sages, ni les grands ni les petits, ni les faibles ni les forts : j'envie les morts ; avec eux seuls je changerais. »

Mais la philosophie du moins a-t-elle une valeur ? Leopardi a tant tenu à être philosophe, qu'on pourrait croire qu'il y trouvait un adoucissement ou un orgueil. Nullement. « On se trompe en affirmant que la perfection de l'homme consiste dans la connaissance complète de la vérité... La conclusion dernière de toute philosophie sincère et sérieuse est qu'il vaut mieux ne pas faire de la philosophie. D'où il résulte d'abord que la philosophie est superflue, puisqu'il n'est pas nécessaire d'être philosophe pour n'en pas faire, ensuite qu'elle est extrêmement nuisible, puisqu'on ne vient à sa conclusion dernière qu'à ses dépens et qu'une fois déduite, on ne peut s'y conformer, car il n'est pas au pouvoir des hommes d'oublier les vérités reconnues, et aucune manie n'est plus tenace que la manie de philosopher. En somme, la philosophie, qui commence par espérer et par promettre de porter remède aux maux de l'humanité, finit par chercher sans succès à se guérir elle-même [1]. »

Aussi la philosophie est d'autant plus funeste qu'elle est la plus haute manifestation de cette conscience, mère de nos douleurs. Leopardi va jusqu'à l'appeler « barbarie nouvelle, barbarie de la raison, qui a succédé à la barbarie de l'ignorance et qui, loin de valoir mieux, est pire, parce qu'elle est plus intime et plus profonde [2]. »

Mais, pourrait-on dire, la conscience d'exister est par elle-même un bien. La vie, quelle qu'elle soit, vaut mieux que le néant. Il y a donc au fond de tout pessimisme un élément d'optimisme qui est la sensation d'être. « La vie, dit le *Physicien* [3], est un bien en elle-même que chacun aime et désire naturellement. » Mais le *Métaphysicien* s'élève avec vivacité contre cette erreur : « Je nie que la vie en elle-même, c'est-à-dire la simple sensation d'être, soit quelque

1. *Dialogue de Timandre et d'Eléandre*, p. 108.
2. *Ibid.*
3. *Dialogue du Physicien et du Métaphysicien.*

chose d'aimable et de désirable par sa nature... J'affirme qu'une vie heureuse est un bien sans contredit, parce qu'elle est heureuse, mais non parce qu'elle est la vie. »

En tant que poète, Leopardi n'a pas pu ne pas chanter l'amour, et la femme qui en est la condition. Mais quelle place leur donner et quelle fonction leur assigner dans la théorie pessimiste? Que viendront faire ces deux agents et ces deux symboles de la vie et de la propagation de la vie dans cette doctrine qui a pour divinité la mort et pour idéal le néant? Dans la pièce *L'Amour et la Mort*, Leopardi tente une conciliation qui n'est qu'un pénible sophisme. Les amoureux pensent à la mort et veulent mourir en plein amour, parce que, sachant que leur amour finira, ils ne peuvent pas supporter cette pensée et préféreraient qu'il finît tout de suite. C'est comme un condamné à mort qui se tuerait par peur de mourir.

Quant à la femme, Leopardi est pour elle tour à tour ironique et attendri. Les mystères de son cœur, non éclairés par sa biographie, projettent ici leurs ombres changeantes sur la doctrine. « Il est étrange en vérité que, ne vous étonnant pas de voir les hommes être des hommes, c'est-à-dire des êtres peu estimables et peu aimables, vous ayez tant de peine à admettre que les femmes ne sont pas des anges. » Mais le même *Génie* qui décoche à la femme ce trait à la Schopenhauer, dit au *Tasse*, un peu après, en lui parlant de sa maîtresse : « Calme-toi, cette nuit je te l'enverrai en songe, belle comme la jeunesse... Tu lui prendras la main, et elle, te regardant fixement dans les yeux, versera dans ton âme une ivresse telle, que tu en perdras la tête. Demain toute la journée tu sentiras ton cœur battre plus fort de tendresse au souvenir de ce beau rêve [1]. »

Si les pessimistes doivent logiquement maudire la femme et l'amour, sources de la vie, par contre, ils doivent exalter le suicide, qui avance la mort.. Ainsi faisait Hégésias. Mais la situation est délicate. Un vrai pessimiste, s'il prêche le suicide, devra prêcher d'exemple : alors il ne prêchera qu'une fois. Au lieu de ce seul exemple, n'est-il pas plus profitable à la doctrine de se garder vivant pour répandre longtemps le précepte ? Ce fut, ce semble, l'avis du même Hégésias qui multipliait ingénieusement son propre suicide, avec le plaisir magistral d'assister à la multiplication, en ne se suicidant que dans la personne de ses disciples. Les pessimistes modernes ont senti l'embarras de l'alternative, et, par crainte des contradicteurs malavisés qui n'eussent pas manqué de les inviter à commencer l'anéantissement par eux-mêmes, ils ont démontré que

1. *Dialogue du Tasse et de son Génie.*

le suicide est un si pauvre moyen d'anéantissement, et si *individuel*, comme dit Schopenhauer, qu'il ne vaut vraiment pas la peine d'être employé.

Leopardi a touché à la question dans un dialogue compliqué entre Porphyre et Plotin. Sa conclusion n'est pas catégorique. Les arguments contre le suicide sont plus forts que la défense, et pourtant c'est par un beau trait de la défense qu'il termine. — Porphyre veut mourir. Cette résolution ne lui est pas suggérée par un chagrin particulier. Elle est raisonnable et raisonnée. On retrouve ici la préoccupation constante de Leopardi de faire dériver son pessimisme de son intelligence et non de sa sensibilité. « Rien au fond, dit Porphyre, n'est plus raisonnable que l'ennui. Les plaisirs, les douleurs même sont vains : l'ennui seul est sensé, qui est la conscience de la vanité du tout. »

Plotin, qui veut dissuader son ami, lui oppose une série d'arguments assez faibles et que Porphyre n'a pas de peine à réfuter. — Platon, le maître, a défendu le suicide, qui met le mortel en révolte contre la volonté divine. — Mais Platon n'est qu'un théoricien ; ses doctrines ne soutiennent pas l'épreuve de l'application. La puissance quelconque qui gouverne le monde, nature, destin, Dieu ou nécessité, est l'ennemie de l'espèce humaine ; mais dans son duel avec cette puissance l'homme a une arme contre la douleur : c'est la mort. Platon, par un mensonge funeste, a enlevé à l'humanité l'usage de cette arme. Il a créé la chimère de l'immortalité. « Aussi la pensée de la fin prochaine serait la consolation de notre vie, pleine de tant de douleurs, si toi, ô Platon, avec ce doute jeté dans l'esprit des hommes, tu n'avais arraché à cette pensée sa douceur et ne l'avais rendue la plus amère de toutes. » Et puis, que serait cette immortalité? « Une existence qui nous apparaît pleine d'ennuis, moins supportable encore que la vie présente. » La conception d'un paradis supportable est impossible. Leopardi se rencontre ici avec Montesquieu. Dans un joli passage des *Lettres persanes* Montesquieu remarque avec beaucoup d'esprit que l'imagination des hommes a toujours été d'une fécondité terrifiante pour se représenter les supplices de l'enfer, mais qu'elle est toujours restée court quand elle a voulu déterminer les occupations des bienheureux dans le séjour céleste. Elle n'a guère dépassé cette perspective, en somme assez peu séduisante : « jouer éternellement de la flûte aux pieds du trône de Dieu. »

Porphyre, qui est loin de la verve de Montesquieu, conclut que la fausse croyance à l'immortalité n'a même pas la seule efficacité qu'elle pourrait avoir : exciter les hommes au bien.

Mais, poursuit Plotin, ce n'est pas seulement Platon, c'est encore

la nature qui défend le suicide. Voici les raisons : 1° L'ordonnance du monde disparaît, si les êtres pouvaient disparaître par leur propre volonté. 2° Il y aurait contradiction à ce que la vie servît à supprimer la vie. 3° L'instinct de conservation et l'amour du bien-être sont une preuve du devoir de vivre. — A quoi Porphyre répond : 1° On dit qu'il est illicite de mourir : pourquoi ne le serait-il pas de vivre malheureux? 2° La nature, pour avoir le droit de défendre la mort volontaire, devrait avoir l'obligation de rendre la vie heureuse. 3° Nous avons la haine de la mort, mais plus encore la haine de la douleur. 4° La mort m'apparaît comme un bien : or la nature me pousse à rechercher mon bien ; donc la nature m'autorise à me tuer. Si maintenant Plotin objecte que « le suicide n'est pas conforme à la nature parce que les hommes qui se tuent sont pervertis et hors de la vie normale, » Porphyre répond par une théorie subtile qui prétend que, puisqu'en tout nous avons substitué l'art à la nature, nous devons substituer également l'art de la mort à l'instinct naturel de la vie. La maladie du désespoir est artificielle; il lui faut un remède artificiel aussi. Par notre raffinement intellectuel, nous nous sommes fait une nature nouvelle contraire à la première. Ces deux natures ont cela de commun qu'elles nous portent également à vouloir le bonheur, mais elles ont cela d'opposé que les conditions du bonheur sont différentes pour chacune d'elles. Tandis que l'homme primitif pouvait être heureux sans mourir, l'homme actuel, transformé par la conscience, ne peut plus trouver le bonheur que dans la mort. Cette seconde nature est déterminée par notre raison, et notre raison sait que « la mort n'est pas un mal comme le croit notre instinct primitif. Elle est au contraire le remède sûr à nos maux, la chose la plus désirable et la meilleure pour nous. » Or c'est la *nature actuelle* qui doit nous servir de règle et non la *nature primitive*, puisque celle-ci est oblitérée par l'autre plus impérieuse à notre volonté et plus claire à notre intelligence.

C'est donc au nom même de la nature qu'on doit établir la légitimité du suicide.

Cette argumentation fort ingénieuse est peut-être ce qu'il y a de plus original dans la philosophie de Leopardi. On pourrait montrer qu'elle implique une sorte de théorie du progrès adaptée au pessimisme, lequel semble pourtant contradictoire avec toute idée de perfectionnement. Ce passage de la nature primitive inconsciente à la nature actuelle consciente est nécessairement un progrès ou une décadence. Si c'est un progrès, l'humanité, si mauvaise qu'elle soit, a donc néanmoins un idéal, et son évolution dans le sens de la conscience est intelligible et relativement bonne. Si c'est une décadence,

l'humanité peut encore avoir un idéal; seulement il serait derrière elle, comme un âge d'or passé. Pourquoi les hommes n'auraient-ils pas pour but de retrouver cette inconscience perdue, qui seule est compatible avec l'amour de la vie? — Mais revenons au suicide. Plotin, qui clôt le débat, estime que l'erreur des hommes est justement de se régler sur la nature actuelle et non sur la nature primitive. « Comment pourrait-on préférer de devenir un monstre pour plaire à la raison plutôt que de rester un homme pour suivre la nature? »

Enfin Leopardi nous laisse sur un argument bien délicat et bien touchant, un vrai argument de poète, le plus humain et pour cela le meilleur de tout le livre : le suicide est un acte d'égoïsme, parce qu'en se tuant on ne délivre que soi et qu'on fait pleurer ses amis. Il y a dans cette pensée exquise un parfum de pessimisme antique et comme une grâce épicurienne. Epicure, l'ennemi des dieux, avait divinisé l'amitié. C'est toujours la sereine amitié, jamais l'amour, perfide complice de la vie, qu'ont invoquée les pessimistes, anciens ou modernes, quand se laissant aller aux sentiments humains, ils se sont adoucis et attendris.

C'est encore à Lucrèce que Leopardi nous fait penser quand il répand sur le tombeau d'*Une jeune morte* ces vers dont le scepticisme mélancolique est si contradictoire avec les dures affirmations du système : « O nature, redoutable mère... Si c'est un mal pour les mortels de mourir prématurément, pourquoi l'infliges-tu à ces têtes innocentes? Si c'est un bien, pourquoi rends-tu ce départ inconsolable, funeste, le plus grand des maux pour celui qui s'en va comme pour ceux qui restent? » Enfin, cette nature si vague tout à l'heure, quand elle figurait dans le système comme une entité occulte, se précise tout à fait quand Leopardi la laisse parler dans son cœur de poète : elle devient la simple, la vulgaire nature humaine, dont les grands systèmes peuvent parfois se passer, mais dont les beaux vers ne se passent point : « Oui, je le crois, vivre est un mal; mourir est une grâce : qui pourrait cependant (on le devrait en bonne logique) désirer voir le dernier jour de ceux qui lui sont chers? Qui aurait le courage d'appeler de ses vœux le départ éternel de l'être chéri, avec qui il a passé de nombreuses années, de désirer des adieux après lesquels, sans espoir de rencontrer jamais son ami, par les chemins de la vie, il ira seul abandonné sur cette terre, regardant autour de lui? etc[1]. »

1. *Poésies*, traduction Valéry Vernier, p. 162.

Il faudrait pour Leopardi, comme pour Lucrèce, relever une à une les contradictions entre le poète et le philosophe et montrer combien peu de chose est le philosophe auprès du poète. On verrait que c'est ce contraste et cette inégalité d'un système en somme assez pauvre et trop souvent banal, et d'un tempérament poétique original et puissant qui fait le dramatique de ces deux beaux génies. Outre leur douleur réelle et leurs larmes vraies, on trouverait encore au fond de leur pessimisme un élément d'optimisme invincible qui les soustrait à l'impassibilité et à l'isolement absolus pour les rendre intelligibles et sympathiques à ceux mêmes qui aiment la vie et ne croient pas au néant.

Il y a de l'espérance dans leur désespoir, il y a de la pitié dans leur indifférence, il y a une estime peut-être exagérée de l'être dans leur avidité de mourir, il y a surtout un idéal d'une fixité et d'une ubiquité étrange dans leur négation du mieux et de l'au delà. En effet le néant leur devient une chose douce, belle, désirable, divine, comme aux autres l'immortalité. Ils l'aiment, ils l'invoquent, ils le décrivent presque ce *rien*, auquel leur imagination donne une substance ; ils en prennent une jouissance anticipée et fictive, la seule d'ailleurs qu'ils en puissent avoir jamais : et cette *réjouissance* actuelle d'un état futur dont il est impossible de jouir vraiment, cette sensation du non-être qu'ils se figurent pendant qu'ils sont et qu'ils n'auront jamais quand ils ne seront plus, cette béatitude négative conçue par leur pensée et qui finira justement pour eux, avec leur pensée, au moment même où elle se réalisera, ils en font leur rêve poétique bien plus que leur conclusion philosophique, leur joie idéale bien plus que leur dogme, et ils l'appellent « le charme de la mort ».

Ainsi la poésie du pessimisme lui vient surtout d'une défaillance de sa philosophie, de cet élément d'optimisme qui lui impose l'espérance d'un *mieux* futur et lui rend l'idéal. Les poètes grecs chantaient plus volontiers la joie de la vie et pleuraient sur la tristesse de la mort ; Leopardi fait l'inverse; il pleure sur la vie et chante la *Gentilezza* de la mort. L'idéal est déplacé et l'aspiration change d'objet; mais bien que l'antithèse soit renversée, les deux termes y sont toujours et, même intervertis, c'est leur opposition qui fait la poésie.

Pour conclure, Leopardi, d'après les opuscules traduits par M. Dapples, a eu tort de vouloir être un philosophe, et son insistance dans cette ambition me prouve surtout le sentiment qu'il avait peut-être de ne l'être pas assez. Ce qu'on appelle sa théorie n'est guère qu'un lieu commun, exagéré plutôt que rajeuni par son esprit malade. Il l'a dit lui-même, quand il a voulu trouver une preuve du pessimisme

dans son antiquité même [1]. Ce qu'il y a d'impersonnel et de vraiment général, c'est-à-dire de philosophique dans Leopardi ne lui appartient pas, et ce qu'il y a de personnel n'est guère philosophique. Au lieu de considérer, avec lui, son œuvre comme un système, il vaut mieux pour sa gloire et pour la vérité la prendre pour ce qu'elle me semble être bien plutôt, une autobiographie sincère et émouvante, des mémoires pathétiques et inspirés qui nous racontent la vie tout individuelle d'une âme atteinte d'un « mal bien connu des hommes », mais qui devient original en devenant excessif, et vouée par son essence intime à ce désespoir sans cause objective qu'on appelle l'ennui. M. Aulard a trouvé des arguments ingénieux pour soutenir Leopardi contre les influences du milieu, et il a montré qu'en somme le poète n'ayant pas eu trop à se plaindre ni de la nature, ni des hommes, ni de la fortune, a bien conçu son système, comme il le prétend, dans une absolue liberté.

Mais justement cette liberté que le milieu pouvait lui laisser jusqu'à un certain point, la constitution même de son âme ne la lui laissait pas. Il nous l'a dit lui-même, ce qui le faisait souffrir ce n'étaient point les causes extérieures, l'infirmité, la jalousie ou la pauvreté, c'était une cause intime, inséparable de lui-même et agissant toujours avec d'autant plus d'énergie qu'elle se connaissait davantage : la conscience. Donc, plus on montrera que l'*Infelicità* est toute subjective, plus on la dépouillera de son caractère philosophique pour la réduire à n'être qu'une affection personnelle, exerçant sur l'intelligence bien plus d'empire que les circonstances extérieures parce que celles-ci peuvent encore n'être qu'intermittentes, tandis que l'ennui purement subjectif est inexorablement continu.

La critique est peut-être trop portée de nos jours à mettre une philosophie où il n'y a qu'un tempérament. Il suffit qu'un littérateur soit mélancolique pour qu'il soit déclaré philosophe. Le romantisme nous a tournés à l'estime de la tristesse dans l'âme de l'homme comme à la prédilection pour le clair de lune dans la nature [2]. Cette sorte de distinction qui s'attache aux larmes, à la pâleur, à la phtisie finit trop par nous faire croire que tous les pleureurs, tous les mécontents et tous les malades sont des métaphysiciens. Nous nous laissons prendre au *spleen* des Anglais et au paupérisme intellectuel des Allemands, et nous oublions que la gaieté, vertu gauloise de l'esprit français, a bien aussi sa valeur philosophique. Rabelais et

1. *Dialogue de Tristan et d'un ami*, p. 116.

2. Leopardi invoque une douzaine de fois au moins la lune dans ses vers, jamais le soleil.

Montaigne savaient rire ; Descartes était de bonne humeur. Il estimait la santé, « laquelle est le fondement de tous les autres biens qu'on peut avoir en cette vie[1]. » Il a même employé d'abord son génie philosophique à vouloir se la donner à lui et aux autres. Il pensait aussi « qu'il n'y a point d'événements si funestes ni si absolument mauvais au jugement du peuple, qu'une personne d'esprit ne les puisse regarder de quelque biais qui fera qu'ils lui paraîtront favorables[2]. » Il voulait enfin « que son principal contentement ne dépendît que de lui seul ». Et pourtant il ne s'est pas contenté d'expliquer le monde par ce « bon biais » par où il prenait, tandis que les pessimistes ont vite fait d'éclaircir le grand mystère avec leur unique et éternel « tout est mal ».

ÉMILE KRANTZ.

1. *Lettre à la princesse Elisabeth :* Cousin, t. IX, p. 202.
2. *Ibid.*, p. 205

VARIÉTÉS

LE NOUVEAU PROGRAMME DE PHILOSOPHIE

Dans sa session complémentaire du mois de juillet, le Conseil supérieur de l'instruction publique a, comme on le sait, refondu tous les progammes de l'enseignement classique, conformément aux principes généraux de la réforme discutée et votée au mois de juin. Le programme de philosophie en vigueur jusque-là n'était pas des plus attaqués, et on ne peut pas dire que l'opinion en réclamât d'urgence la révision ; néanmoins l'occasion a paru bonne de le remanier comme les autres, pour le mettre en accord avec certains besoins nouveaux et le faire profiter du progrès général des études philosophiques. Il faut l'avouer, tel qu'il était, il ne gênait guère les professeurs; et personne, que je sache, n'en était esclave, l'inspection générale se montrant depuis longtemps fort libérale à cet endroit ; mais, s'il ne s'agissait pas d'opérer une révolution qui n'était ni nécessaire ni demandée, au moins convenait-il de consacrer et d'autoriser les modifications principales déjà introduites en fait dans nos meilleurs cours. Pris en lui-même et pour qui le suivait à la lettre, ce programme donnait lieu à des critiques sérieuses dont on ne pouvait pas ne point tenir compte. On a donc été amené à y faire des changements assez profonds, constituant, à ce qu'il semble, des améliorations appréciables. Il vaut la peine au moins d'indiquer dans quel esprit ce travail a été fait.

Dans cette tâche particulière, comme en général dans le remaniement de tous les programmes, le Conseil supérieur n'a pas voulu rester enfermé en lui-même. Entre la grande session de juin et cette session complémentaire, des commissions ont été formées par le ministre, ayant en quelque sorte pour noyau les membres du Conseil résidant à Paris, mais composées au moins pour moitié de pro-

fesseurs pris en dehors du Conseil. Ces commissions compétentes devaient préparer les projets, qui seraient soumis d'abord à la *section de permanence*, puis après examen proposés par elle au Conseil, lequel les discuterait à son tour dans ses commissions spéciales, pour les voter enfin en séance plénière. Le programme de philosophie a donc passé par toute cette filière. La commission qui l'a élaboré en premier lieu comprenait des membres de l'enseignement supérieur et des membres de l'enseignement secondaire, représentant la Sorbonne, l'École normale, les lycées. De plus, chacun d'eux s'est fait un devoir de prendre l'avis des collègues avec lesquels il avait les rapports les plus habituels.

D'après cette sorte d'enquête, la grande majorité des professeurs de philosophie a paru souhaiter que la nouvelle rédaction du programme, sans supprimer aucune des *questions*, les coordonnât de manière à mieux marquer la séparation entre les problèmes qui comportent des recherches positives et des solutions scientifiques, et les questions dernières d'un tout autre caractère. En même temps aussi, la plupart ont exprimé le vœu qu'une plus grande place fût faite à la morale, surtout à la morale sociale, et, plus généralement, aux questions d'un intérêt pratique. Certes, personne ne songe à ôter à la philosophie son caractère de suprême curiosité spéculative ; mais il y a comme un désir unanime de montrer que, loin d'être un jeu stérile de la pensée ou tout au plus un exercice de l'esprit critique, elle sert encore à régler la conduite et à former les caractères.

Des avis extrêmes ont été émis, mais sans insistance. Par exemple, quelqu'un demandait qu'il n'y eût point de programme du tout ; mais il a semblé qu'il suffirait d'affirmer une fois pour toutes la liberté du professeur, et que, cela fait, il n'y aurait plus que des avantages, sans inconvénients, à dresser méthodiquement la liste des questions que chaque cours devait comprendre. Le programme, en effet, est utile pour régler l'examen final et pour circonscrire les interrogations destinées à contrôler l'enseignement, autant ou plus que pour diriger l'enseignement lui-même ; il est donc, pour les professeurs des lycées et colléges, une garantie plutôt qu'une gêne. — Cela est si vrai que certains professeurs de colléges, dénonçant comme tout à fait illimité le champ des questions posées au baccalauréat, demandaient expressément à être protégés par un programme, aussi long, aussi détaillé qu'on voudrait, pourvu qu'il fût bien déterminé et rigoureusement respecté par les professeurs de facultés. Un d'entre eux poussait la modestie jusqu'à demander que ce programme fixât non seulement l'ordre des questions, mais, sur chaque question, le nombre et le

plan même des leçons. Il va de soi que cet avis n'était pas plus admissible que le précédent : ils se détruisent l'un l'autre, et leur opposition même montrait assez qu'il fallait les écarter tous les deux.

Une autre opinion était plus fortement motivée : M. Fouillée proposait d'augmenter le temps donné aux études philosophiques et de répartir ces études sur plusieurs années, de faire enseigner, par exemple, l'esthétique en rhétorique, la morale sociale, les éléments du droit et de l'économie politique, la théorie des méthodes, en seconde et même dans les années qui précèdent, sauf à reprendre les mêmes questions, au point de vue supérieur des principes, dans la classe de philosophie, désormais consacrée plus exclusivement aux hautes recherches spéculatives [1]. Ces propositions, si plausibles et qui à tant d'égards seraient avantageuses à l'enseignement philosophique, ne pouvaient être, quant à présent, soumises au Conseil supérieur. Non seulement elles sont de trop de portée pour ne pas demander un examen approfondi ; mais, dans l'état actuel du personnel, elles ne pouvaient être qu'ajournées, tout essai qu'on en voudrait faire aujourd'hui devant infailliblement compromettre pour l'avenir ce qu'elles contiennent d'excellent. Il ne semble pas, en effet, qu'on puisse de sitôt avoir deux professeurs de philosophie dans chaque lycée et collège. Et quant à augmenter le service des professeurs actuels, lorsqu'ils ont tant besoin de loisirs intellectuels, ou bien à imposer aux professeurs de lettres une besogne qui n'est pas la leur, quand leur tâche est déjà si lourde, qui pourrait y songer ? Et puis, si la philosophie est incontestablement une des parties les plus florissantes de notre enseignement secondaire, cela ne tient-il pas, entre autres causes, à ce que le professeur de philosophie a sa classe à lui, ses élèves à lui, avec qui il passe une année entière dans un commerce intime et régulier, sur qui il a par conséquent toute l'influence qu'il sait prendre ? Qui n'a entendu les professeurs d'histoire, par exemple, se plaindre amèrement d'avoir à faire dans plusieurs classes différentes, devant des élèves si nombreux qu'à peine ils peuvent en savoir les noms, un enseignement partout regardé plus ou moins comme accessoire, malgré son extrême intérêt ? La philosophie après tout a une belle et large part dans la distribution du temps ; elle peut rendre et rend ainsi de très grands services, sans abuser de la faveur dont elle est l'objet pour empiéter sur les autres enseignements. — L'auteur des propositions dont il s'agit a

1. Voir la *Revue des Deux-Mondes* du 15 mai 1880 et la *Revue politique et littéraire* des 29 mai et 12 juin 1880.

reconnu lui-même, si je ne me trompe, la bonté de ces raisons, et qu'on ne pouvait en tout cas entrer utilement dans la voie qu'il indiquait, avant l'achèvement de la réforme classique, bien autrement réclamée par l'opinion et autrement urgente.

Le programme de philosophie a donc été simplement refondu. Voici les améliorations qu'on croit y avoir apportées :

La première à remarquer, et peut-être la plus importante, consiste dans cette note finale : *L'ordre adopté dans ce programme ne doit pas enchaîner la liberté du professeur, pourvu que les questions indiquées soient toutes traitées.* Cette note consacre officiellement ce qui était le fait, mais non le droit. Quoiqu'on ait pris soin de ranger les questions dans un ordre naturel que pourront suivre en confiance les professeurs qui n'ont point de préférence personnelle, il demeure acquis que tout professeur bien maître de ses matières et sûr de lui peut disposer son cours de la manière qui lui semblera la plus logique. En cela il ne relèvera que des chefs qui ont qualité pour juger la valeur de son enseignement. On a entendu, non le soustraire à tout contrôle, ce qui n'était ni ne pouvait être demandé par personne ; mais rendre son indépendance aussi entière que possible, à la seule condition qu'il ait du talent et un sentiment scrupuleux de tous ses devoirs. Le Conseil eût presque été d'humeur à mettre une note analogue au bas de tous ses programmes, persuadé que l'excellence d'un programme imposé n'a jamais suffi à faire un bon enseignement. L'essentiel est que le professeur aime sa tâche et sente sa responsabilité, ce qu'on obtient d'autant plus sûrement qu'on le laisse plus libre et qu'on le traite moins en *employé* [1]. Dans certaines classes pourtant, il fallait bien que le programme parlât avec autorité : dans les classes par exemple et pour les parties de l'enseignement où il s'agissait de rompre avec d'anciennes routines, de réaliser des réformes jugées nécessaires. Mais, tel n'étant pas le cas pour la philosophie, c'est à l'unanimité et sans discussion qu'on a décidé de présenter le programme de cette classe comme une simple direction pour les professeurs, comme une indication des questions à traiter dans les cours et à poser dans les examens. Il assigne en même temps un ordre dans lequel ces questions pourraient se ranger convenablement. A cet égard il aura l'autorité que lui vaudra sa valeur intrinsèque.

1. C'est le mot heureux de M. J. Simon : « Vos programmes ne seront bons, a-t-il dit à plusieurs reprises, que si vos professeurs ont du talent ; mais ils n'en auront que si on leur demande d'être vraiment des maîtres, non des employés. »

Considérons tour à tour l'ensemble et le détail de ce programme, c'est-à-dire d'abord la place assignée aux diverses parties du cours, puis, dans chaque partie, les innovations.

L'*Histoire de la philosophie* est pour ainsi dire hors de cause. Non que le Conseil supérieur en ait fait bon marché : tout au contraire, car il a décidé qu'au concours général, du moins dans le concours des départements, le seul dont il se soit occupé jusqu'ici, la composition de philosophie pourrait être historique aussi bien que dogmatique. Il a pensé que, pour avoir vraiment l'esprit cultivé, les élèves devaient au sortir de l'enseignement secondaire connaître convenablement les grands systèmes philosophiques, plutôt qu'avoir déjà un système à eux. Les initier aux grandes conceptions de la pensée humaine est le service le plus incontesté que rendent nos classes de philosophie, et, s'il se rencontre encore quelques détracteurs de l'enseignement philosophique, rien ne les déconcerte plus sûrement que cette question : Voudriez-vous donc qu'on sortît du lycée sans avoir entendu parler de Platon ni d'Aristote, de Descartes ni de Kant ? Jugeriez-vous achevée une éducation où il n'y aurait eu aucune place pour les problèmes qu'ont agités ces grands esprits et pour les idées qu'ils ont mises dans le monde ? — L'histoire de la philosophie sera donc en honneur autant et plus que par le passé ; mais le programme en est simple et n'était point à refaire. Il peut se résumer en ces mots : On donnera un aperçu de toute la suite des doctrines depuis Thalès, en insistant uniquement, mais avec soin, sur les époques et les écoles principales. — Deux modifications seulement ont été apportées à l'ancienne rédaction : on a ajouté aux grands noms du XVIIe siècle le nom de Spinoza, omis jusqu'à présent, ou peut-être écarté par excès de scrupules ; puis, au lieu d'arrêter le cours à la fin du XVIIIe siècle, on a demandé que le professeur donnât aussi quelques notions sommaires sur la philosophie du XIXe siècle, l'histoire contemporaine des idées étant à sa place, à ce qu'il semble, dans une classe où l'on étudie l'histoire politique contemporaine.

Rien n'a été prescrit quant à la part à faire dans la distribution du temps à cette partie de l'enseignement philosophique. Chaque professeur continuera de faire à son gré. Quelques-uns se contentent de mettre aux mains des élèves une histoire élémentaire de la philosophie, ce qui suffirait à la rigueur, si l'on pouvait s'assurer que les élèves lisent et retiennent ; mais peut-être est-ce le procédé le plus douteux, même quand on prend un bon livre et qu'on a soin d'en commenter et développer en classe les chapitres les plus importants. D'autres consacrent exclusivement les dernières semaines de l'année à l'histoire de la philosophie ; d'autres la mènent de front

avec le cours dogmatique, en lui donnant par exemple une leçon par semaine ; d'autres enfin l'incorporent pour ainsi dire au cours lui-même, en commençant, par exemple, l'étude de chaque grand problème par un historique de la question. C'est peut-être de cette dernière manière que les notions d'histoire se gravent le mieux dans l'esprit et se coordonnent le plus utilement avec les conclusions dogmatiques du professeur, sans les troubler. Mais soit qu'on adopte l'une ou l'autre de ces méthodes, soit encore que l'on prenne occasion de la lecture des auteurs pour insister d'une manière particulière sur telle grande école historique, deux choses seront toujours nécessaires, dont aucune ne suffirait seule ni ne pourrait remplacer l'autre : 1° une exacte chronologie, un tableau suivi donnant une idée juste des rapports et de la filiation des systèmes ; 2°, pour les systèmes d'une importance capitale, un exposé assez ample et méthodique pour que l'élève en retienne au moins les grands traits, le caractère dominant et l'esprit.

Le *Cours* proprement dit reste divisé, conformément à la tradition classique, en quatre grandes parties : Psychologie, Logique, Morale, Métaphysique et théodicée ; mais ces quatre parties sont précédées d'une *Introduction* et suivies d'une *Conclusion* générales ; puis elles sont replacées entre elles dans l'ordre qu'on s'accorde à trouver le plus philosophique ; enfin et surtout, les questions y sont distribuées d'une manière nouvelle et qui a paru plus exacte, en même temps que des questions nouvelles y sont introduites, propres à rajeunir et à vivifier l'enseignement.

En forme d'*Introduction*, le professeur est invité à parler non plus seulement « de l'objet de la philosophie et de ses rapports avec les autres sciences », mais de la *science* en général, de la *classification des sciences*, de la *philosophie des sciences*, etc., de façon à faire embrasser d'abord aux élèves par une vue d'ensemble tout le domaine des connaissances positives, puis à leur faire trouver pour ainsi dire par eux-mêmes, dans ce domaine et au delà, l'*objet propre de la philosophie*, sa place à part dans le champ de la curiosité humaine. — De même, il a semblé désirable que le cours ne finît pas sur une question particulière, si haute qu'elle fût, mais qu'une fois achevé il eût sa *Conclusion*. Il n'est guère d'élève, si médiocre soit-il, qui ne sente vaguement et ne reconnaisse volontiers, après sa philosophie, que cette classe lui a beaucoup profité, lui a ouvert l'esprit sur cent choses qu'il ne soupçonnait point. Eh bien ! c'est ce qu'il faut faire remarquer à tous expressément, non seulement afin de leur montrer qu'ils n'ont pas perdu leur temps et leur peine, mais afin qu'ils restent attachés à la philosophie, confiants dans l'esprit philosophique.

c'est-à-dire dans l'esprit de libre recherche, sympathiques à tout effort de la pensée, largement ouverts aux idées. — On traitera donc dans cette conclusion cette question, parfois indiquée au commencement du cours, mais qui n'a sa vraie place qu'à la fin : *du rôle de la philosophie ; de son importance au point de vue intellectuel, moral et social.*

Pour ce qui est de l'ordre des parties, la *Morale* est remise à sa place, après la psychologie et la logique, avec lesquelles elle compose la philosophie de l'homme, et avant la métaphysique et la théodicée, qui constituent la philosophie première. Je ne crois pas que jamais changement, ou plutôt que jamais retour à la tradition ait été plus unanimement demandé. S'il est en effet un progrès peu contestable dans l'histoire des idées, depuis Kant, c'est bien celui qui a consisté à mettre de plus en plus la morale en dehors et comme au-dessus des systèmes de métaphysique. Quand les systèmes sont tous plus ou moins contestés et sans cesse s'entre-détruisent, qui ne devrait se réjouir de voir la morale mise à part comme un terrain commun, le terrain solide par excellence, qui n'est point ébranlé aux moindres fluctuations de la raison spéculative, sur lequel au contraire la raison désormais doit bâtir? — Cette rectification au programme a donc été faite sans discussion [1].

Entre la *Psychologie* et la *Logique*, un débat était possible : on a dû se demander à laquelle des deux il convenait de donner le premier rang. Les avis étant partagés dans la commission préparatoire, on a mieux aimé s'en tenir au *statu quo* que de porter devant le Conseil une question toute technique, au fond sans importance. On fera comme auparavant, chacun suivra ses préférences : il y a de si bonnes raisons de part et d'autre, que, quel que soit l'ordre qu'on adopte, on n'aura pas de peine à le justifier. Ce qu'on peut dire en faveur de la psychologie est bien connu et fort plausible, et emportera sans doute toujours la balance aux yeux du plus grand nombre des professeurs. Mais si la logique n'avait pas la réputation, d'ailleurs imméritée, d'être plus difficile, s'il n'y avait pas à craindre de rebuter tout d'abord quantité d'élèves imbus de ce préjugé (considération dont on ne saurait faire fi), n'y aurait-il pas aussi de grands avantages à commencer par initier les esprits aux lois mêmes de la pensée discursive, aux règles de toute recherche et de toute démonstration? Ce

1. M. P. Janet a donné sur ce point, dans son *Cours de philosophie*, une formule qui serait décisive, s'il en était besoin : « On craint d'affaiblir la morale en lui ôtant la base de la théodicée; mais on ne voit pas qu'on affaiblit la théodicée en lui ôtant la base de la morale. »

serait en quelque sorte les convier à une manière plus virile, à la seule vraie manière de philosopher, puisque ce serait leur donner avant tout l'esprit d'exactitude et la vigueur critique, et leur apprendre à discerner en toutes choses ce qui est prouvé et ce qui ne l'est pas. Par là, on s'obligerait pour ainsi dire soi-même à plus de rigueur dans toute la suite du cours. C'est pour ces raisons, et d'autres de même ordre, que, depuis longtemps déjà, certains professeurs n'hésitaient pas, quand ils se sentaient en présence d'une bonne classe, à mettre en premier lieu la logique, approuvés en cela par les meilleurs juges. Un tel changement d'ailleurs peut se faire d'une année à l'autre, ne fût-ce que pour introduire un peu de variété dans le cours, chose utile surtout quand il y a dans la classe des vétérans. Le mieux sera donc, en somme, de s'inspirer des circonstances, en ayant soin seulement d'expliquer et de motiver toujours ce que l'on fait, et de montrer soi-même aux élèves qu'il n'y a rien d'absolu sur ce point.

La *Métaphysique* et la *Théodicée* ont été mises ensemble, comme traitant l'une et l'autre des questions dernières ; elles sont entre elles dans le rapport du tout à la partie. Il a paru être d'une bonne méthode non seulement de les placer l'une et l'autre à la fin du cours (dont elles ne peuvent être que le point d'arrivée et non le point de départ, dans une philosophie qui cherche à se constituer comme science), mais encore et surtout d'y renvoyer avec autant de rigueur que possible toutes les questions qui sont réellement d'ordre métaphysique, bien que mêlées d'ordinaire aux autres parties de la philosophie. Toutes les questions sont ou deviennent, dès qu'on va au fond des choses, des questions de métaphysique ; la métaphysique est en un sens la philosophie même : on aboutit à elle de toutes parts. Mais ce n'est pas une raison pour la mêler d'abord à tout. Elle-même gagnera sans aucun doute à ce qu'on procède par ordre, à ce qu'on ne l'aborde que muni d'une solide connaissance des faits. Si l'absolu n'échappe pas entièrement à nos prises, si, non susceptible d'une connaissance adéquate, qui serait contradictoire à sa nature même, il peut être néanmoins entrevu et comme pressenti, à coup sûr c'est plutôt après une étude attentive des données de la conscience et des lois de la pensée qu'au mépris de toute expérience.

Mais c'est surtout à la Psychologie et à la Logique que doit profiter cette « division du travail ». Elles n'ont pas d'autre moyen de devenir des sciences positives. Quelle science se serait jamais constituée comme telle, si elle n'avait commencé par écarter de son chemin, par ajourner au moins, les questions relatives à la nature ultime, aux

causes première et finale de leur objet? On l'a dit avec raison [1], le géomètre ne commence pas par s'interroger sur la nature de l'espace, ni le physicien sur l'essence et l'origine de la matière ; sinon la géométrie et la physique n'auraient pu faire un pas dans la découverte des théorèmes et des lois. — C'est pourquoi on a rejeté dans la métaphysique le *problème de la certitude* et la grande question du *scepticisme*, qui n'ont réellement que faire en logique ; la logique, selon la définition si nette de Stuart Mill, est « la science de la preuve », c'est-à-dire de la certitude indirecte ; mais de savoir s'il y a de la vérité et des choses, de savoir quelle est la racine même de la croyance et sa légitimité, voilà assurément une question métaphysique, ou il n'en est point ; ce n'est pas *une*, c'est *la* question dernière. — De même la psychologie a été dégagée du grand débat entre le matérialisme et le spiritualisme sur la nature du principe pensant. L'essence de l'esprit est au premier chef un objet de recherche métaphysique. La psychologie, dans l'intention du Conseil supérieur, doit être simplement la science des *faits* de conscience et de leurs *lois*. Il est vrai que cet ordre de faits, plus que tout autre, suscite la curiosité métaphysique. Libre à chacun d'y trouver le point d'attache, ou mieux, avec Maine de Biran, la clef même de la métaphysique tout entière. Mais ces faits ont été et doivent être plus que jamais étudiés en eux-mêmes, pour eux-mêmes. Ils donnent lieu à des analyses d'un intérêt propre ; et, quelque idée qu'on se fasse du *sujet* dont ils constituent l'histoire, une connaissance exacte de leurs relations, de leur genèse, de tout leur mécanisme, mérite d'être poursuivie ardemment et serait inépuisable en applications pratiques. C'est à cette étude qu'il faut initier les élèves. Pourquoi ne les mettrait-on pas au courant des plus récents travaux sur ces matières? Ces travaux, à coup sûr, sont d'inégale valeur, et les résultats en sont souvent fort contestables ; mais cela même, il sera intéressant de le leur montrer. Exercer leur esprit critique sur ces recherches neuves et toutes vivantes sera un bon moyen de leur montrer que la philosophie n'est pas une étude morte ; et peut-être sera-ce en même temps le meilleur moyen de leur faire apprécier ce qu'il y a d'impérissable vérité dans les grandes doctrines des classiques.

On range également dans la métaphysique le peu qui pourra se dire dans un cours de lycée sur les grandes *conceptions de la matière et de la vie*. Ces problèmes doivent être au moins posés : si l'on ne peut en demander une solution dogmatique, tout le monde sans doute jugera

1. Th. Ribot, *Introduction à l'histoire de la psychologie anglaise contemporaine.*

utile à la culture générale des élèves qu'ils ne sortent pas de nos mains sans avoir quelque idée des principales manières dont les ont envisagés les savants et les philosophes.

Il reste à voir ce que deviennent les programmes particuliers de la Psychologie, de la Logique et de la Morale. Comme on les donne tout entiers ci-après, il suffira ici d'un rapide commentaire.

Dans les préliminaires de la *Psychologie*, on remarquera que le professeur est invité à insister non plus exclusivement sur la *distinction* des faits psychologiques et des faits physiologiques, mais aussi sur leur *relation*. D'autre part, il n'est plus question de ces *facultés*, trop souvent présentées comme des entités distinctes, ou données pour des explications. Les faits de la vie mentale restent d'ailleurs rangés sous les trois rubriques *sensibilité*, *intelligence* et *volonté*.

Les opérations de l'*intelligence* sont classées entre elles selon qu'elles servent à l'acquisition, à la conservation ou à l'élaboration de la connaissance. — Le grand débat relatif aux principes est franchement posé sous sa forme la plus neuve et la plus intéressante : *Les données de la raison peuvent-elles s'expliquer par l'expérience, l'association des idées et l'hérédité ?* — L'idée du moi, l'idée du monde extérieur et l'idée de Dieu ne sont plus posées comme des données primitives, mais simplement comme des produits de l'activité intellectuelle. On ne sera donc plus dispensé de chercher à expliquer, si on le peut, comment ces idées se forment, s'altèrent ou se rectifient.

C'est après l'étude de la sensibilité et de l'intelligence qu'on a cru pouvoir placer les *notions d'esthétique*. En réalité, il eût fallu en faire une partie à part dans le cours; mais cela eût donné à croire qu'on demandait pour ces simples *notions* un temps dont par malheur nous ne disposons pas. Quelques leçons très élémentaires sur le beau et sur l'art ne seront, semble-t-il, nulle part mieux placées qu'après l'étude du cœur et de l'esprit.

La question des signes et du langage vient plus loin, parce qu'il s'agit là des *manifestations* de la vie psychique tout entière.

La Psychologie se terminera par quelques indications sur ces phénomènes si obscurs et si intéressants, à la fois physiques et moraux : le sommeil, les rêves, le somnambulisme, l'hallucination, la folie; et sous ce titre un peu elliptique, *Éléments de psychologie comparée*, on voudrait que le professeur jetât à la fin un rapide coup d'œil sur les divers degrés de la vie mentale, chez l'enfant par exemple et chez les animaux.

En *Logique*, on a distingué la *logique formelle* et la *logique appliquée*, puis, dans celle-ci, la logique inductive et la logique déductive. Entre ces dernières, on a choisi cet ordre de préférence à l'ordre

inverse, parce que si, en fait, l'esprit déduit avant de songer à contrôler ses majeures, en réalité néanmoins, la science commence par l'induction, et nos erreurs viennent beaucoup plus souvent de généralisations illégitimes que de syllogismes mal faits.

Il y a plus à relever dans le programme de *Morale*. Les leçons sur la *notion de l'État*, les *devoirs civiques*, la *patrie* seront nouvelles pour plus d'un professeur; mais tous les feront avec plaisir. Elles répondent au désir exprimé par beaucoup d'entre eux, de toucher parfois à la pratique de la vie et de se rendre plus directement utiles au pays. Un bachelier n'aura plus le droit d'être tout à fait ignorant des institutions nationales, de l'organisation de la société, du fondement des lois civiles et politiques.

C'est dans le même esprit qu'on a ajouté, sur la demande de M. Jules Simon, quelques leçons d'*économie politique*. On était d'accord sur l'utilité de ces notions; la question était de savoir si l'on en ferait une partie du cours toute distincte, ou si on les rattacherait à la morale. Quelques-uns voulaient pour l'économie politique une place à part, afin qu'on lui donnât un temps suffisant, et pour bien marquer qu'elle demande une étude spéciale. Mais d'autres craignaient précisément qu'elle ne devînt envahissante et ne prît plus de temps qu'il ne convient au professeur de philosophie, lequel peut après tout manquer de connaissances techniques à cet égard. Il semblait à ceux-là que la théorie de la richesse ne pouvait être enseignée par ce professeur que d'une manière très générale et très haute, c'est-à-dire à condition d'être liée et subordonnée à des principes supérieurs, proprement philosophiques. — On a tâché de donner satisfaction aux uns et aux autres, en plaçant ces leçons à la suite de la morale, et en réalité dans la morale même, mais à une place distincte et sous la rubrique particulière : *Notions d'économie politique.*

Ce qu'on reprochera sans doute le plus justement à ce programme, comme à tous les autres, c'est d'être bien long et bien chargé. Mais il faut savoir choisir et ne pas vouloir tout dire. On mettra en relief ce qui importe, sans se croire tenu d'insister sur tout également. On développera davantage telle partie une année, telle partie une autre; le tout est de donner aux élèves des principes et une méthode et de leur apprendre à trouver eux-mêmes ce qu'ils ne savent pas encore à l'aide de ce qu'ils savent déjà.

Faut-il dire maintenant un mot des *Auteurs*? On en a changé tout à fait et surtout abrégé la liste; voici pourquoi.

Tout le monde sait que les textes si nombreux portés à l'ancien programme n'étaient pas toujours, ou, pour mieux dire, n'étaient

jamais réellement lus par les élèves, encore moins expliqués en classe. Il y avait à cela impossibilité matérielle. Des ouvrages de seconde main (parmi lesquels il en était de fort bons) offraient aux élèves des analyses toutes faites et les dispensaient de recourir à l'original. Ils s'épargnaient cette peine avec d'autant moins de scrupules que, par une note du programme, insérée là à propos des auteurs latins et grecs, ils étaient expressément autorisés à avoir aussi peu de commerce qu'ils voudraient avec les textes eux-mêmes, pourvu qu'ils en connussent à peu près le contenu. — L'occasion s'est offerte d'elle-même de rompre avec cet état de choses. Dans la section de permanence, durant les débats préparatoires sur la réforme classique, les défenseurs du grec, obligés de consentir à ce que l'étude de cette langue ne commençât plus dès la sixième, avaient demandé et obtenu en compensation qu'elle se continuât en philosophie. Le projet soumis au Conseil portait donc primitivement cinq heures de grec dans la classe de philosophie. La mesure était très inquiétante; car, soit que ces grandes explications d'auteurs grecs fussent faites par le professeur de philosophie lui-même ou par un professeur spécial de littérature ancienne, de toute manière les études proprement philosophiques perdaient une partie très notable de leur importance dans la classe, du temps et de l'attention des élèves. Les délégués de la philosophie, quelque respect et quelque sympathie qu'ils eussent personnellement pour le grec, ne pouvaient donc manquer de signaler ce grave inconvénient. Il est juste de dire que, à peine indiqué dans la commission des réformes, il a frappé tout le monde. D'autre part, personne ne pouvait songer à prendre la défense de la note dont je parlais tout à l'heure, qui, en dispensant les élèves de lire les auteurs dans leur langue, semble les inviter à oublier les langues classiques dès qu'ils entrent en philosophie. Tout professeur se réjouira au contraire d'avoir à faire expliquer de près quelques pages de Platon et d'Aristote; et pourvu que ces pages ne soient ni trop nombreuses ni trop difficiles, pourvu qu'on ait véritablement le temps de les étudier et de les goûter, il n'est pas un élève digne d'intérêt qui ne préfère ce travail intelligent à la sotte besogne d'apprendre des analyses faites par d'autres. Quant au profit philosophique, il ne peut à coup sûr être moindre, et il sera sans doute infiniment plus grand, rien ne pouvant valoir, pour former l'esprit, le contact des textes originaux, le commerce direct des maîtres de la pensée.

Ainsi donc, tout en conseillant et indiquant le plus grand nombre possible de lectures (car il va de soi que les lectures personnelles seront plus que jamais encouragées), on expliquera en classe six

auteurs seulement et des morceaux très courts de chacun d'eux; mais on les expliquera tout de bon. Et pour qu'il fût bien entendu que des analyses ne suffiraient plus, pour ôter jusqu'à la tentation de s'en contenter, on n'a maintenu de l'ancien programme que le *Discours de la méthode*, se faisant une loi de renouveler tout le reste. Il est des auteurs, comme Epictète, auxquels on n'a pas renoncé sans regret, mais il fallait à tout prix rompre la routine. Le *De vita beata* de Sénèque, qui est très court et que les humanistes déclarent écrit dans la plus belle langue, offrira sous une autre forme cette même morale stoïcienne, qui doit toujours avoir sa place dans l'éducation libérale. En somme, le *Discours de la méthode* et la *Monadologie*, Cicéron, 1er livre du *De legibus*, et Sénèque, *De vita beata*, un livre de l'*Ethique à Nicomaque* et un livre nouveau de la *République*, voilà les textes prescrits désormais pour la classe de philosophie comme pour l'examen qui la termine.

Afin que le professeur ait le temps de les faire expliquer comme il convient, il a été décidé en principe qu'on lui donnerait à cet effet une conférence d'une heure par semaine, et que cette heure, au lieu d'être pour lui un surcroît d'occupation, ne serait autre que celle qu'il consacre actuellement aux élèves de mathématiques élémentaires. Les délégués de la philosophie n'ont été contredits par personne, quand ils ont affirmé que cette heure était comme perdue dans le régime actuel. En effet, quelque conscience qu'on y mette de part et d'autre, il est impossible au professeur de faire un cours complet en si peu de temps, plus impossible encore aux élèves, tout absorbés par leurs études scientifiques, de ne pas regarder un tel cours comme absolument accessoire. Si donc on est unanime à vouloir que les élèves de sciences reçoivent tous une culture philosophique, personne assurément ne saurait prétendre que ce soit là un moyen de la leur donner. Les représentants des sciences dans le Conseil demandent d'une seule voix qu'on n'aborde l'enseignement purement scientifique qu'après des études littéraires complètes, proclamant que, sauf de rares exceptions, les élèves qui retirent sans comparaison le plus de fruit des classes de sciences sont ceux qui viennent de philosophie. Que pourra-t-on faire en ce sens? C'est ce qu'il faudra voir dans une session ultérieure, quand on s'occupera des examens scientifiques, de la limite d'âge fixée pour les écoles spéciales, des moyens de raccorder les classes de sciences avec les études classiques proprement dites. En attendant, et tant que le baccalauréat ès-sciences subsistera tel qu'il est, avec une interrogation sur la philosophie, on sera forcé de s'en tenir au règlement actuel. Mais, je le répète, la conférence de philosophie aux

élèves de mathématiques est condamnée en principe, et n'a pas eu de défenseurs. Les professeurs de philosophie ne se plaindront pas, sans doute, d'avoir à consacrer ce même temps à de belles lectures faites avec leurs propres élèves. HENRI MARION.

PROGRAMME OFFICIEL DU COURS

INTRODUCTION.

La science. — Classification des sciences. — Qu'appelle-t-on philosophie des sciences, de l'histoire, etc.? — Objet propre de la philosophie; ses divisions.

PSYCHOLOGIE.

Objet de la psychologie : caractère propre des faits qu'elle étudie. — Les degrés et les limites de la conscience. — Distinction et relation des faits psychologiques et des faits physiologiques.

Sources d'information de la psychologie : conscience, langues, histoire, etc. — Utilité de la psychologie comparée. — De l'expérimentation en psychologie. — Classification des faits psychologiques.

La sensibilité. — Émotions (plaisir et douleur). — Sensations et sentiments. — Inclinations et passions.

L'intelligence. — Acquisition, conservation, élaboration de la connaissance.

Acquisition : données de la conscience et des sens.

Conservation et combinaison : mémoire, assocation des idées, imagination.

Élaboration : formation des idées abstraites et générales; jugement, raisonnement.

Les principes directeurs de la connaissance : données de la raison; peut-on les expliquer par l'expérience, l'association des idées, ou par l'hérédité?

Les résultats de l'activité intellectuelle : l'idée du moi, l'idée du monde extérieur, l'idée de Dieu.

Notions d'esthétique : le beau. — L'art. — Des principes et des conditions des beaux-arts. — L'expression, l'imitation, la fiction et l'idéal.

La volonté. — Analyse de l'acte volontaire : la liberté. Des modes divers de l'activité psychologique : instinct, activité volontaire, habitude.

Des manifestations de la vie psychologique : les signes et le langage.

Rapports du physique et du moral. — Le sommeil, les rêves, le somnambulisme, l'hallucination, la folie.

Éléments de psychologie comparée.

LOGIQUE.

Définition et division de la logique.

Logique formelle. — Idées et termes. — Jugements et propositions. — Définition. — Déduction et syllogisme.

Logique appliquée. — Des méthodes : analyse et synthèse.

Logique inductive. — Méthodes des sciences de la nature : observation, hypothèse, expérimentation, classification, induction, analogie. — Définitions empiriques.

Application de ces méthodes aux sciences psychologiques, — aux sciences historiques. — Sources de l'histoire : critique du témoignage.

Logique déductive. — Méthode des sciences abstraites : définitions rationnelles, axiomes, déduction, démonstration. — Usage de la déduction dans les sciences expérimentales.

Part de la déduction et de l'expérience dans la morale, le droit et la politique.

Nature, causes et remèdes de l'erreur.

MORALE.

Morale spéculative. — La conscience, le bien, la liberté, le devoir.

Diverses conceptions du souverain bien : doctrines utilitaires et sentimentales.

Doctrine de l'obligation. Le devoir et le droit. — Valeur absolue de la personne. La vertu. — La responsabilité et la sanction.

Morale pratique. — La morale personnelle : tempérance, sagesse, courage, dignité humaine et relation avec les êtres inférieurs.

La morale domestique : la famille.

La morale sociale : la justice ou respect du droit. — Les droits. — La charité.

Éléments de la société : notion de l'État. Distinction du droit naturel, du droit civil, du droit politique. — Vote. — Obéissance à la loi. — Service militaire. — Dévouement à la patrie.

La morale religieuse. — Devoirs envers Dieu.

Notions d'économie politique.

Production de la richesse. — Les agents de la production : la matière, le travail, l'épargne, le capital, la propriété.

Circulation et distribution des richesses. — L'échange, la monnaie, le crédit, le salaire et l'intérêt.

Consommation de la richesse : consommations productives et improductives. — La question du luxe. — Dépenses de l'État. — L'impôt, le budget, l'emprunt.

MÉTAPHYSIQUE ET THÉODICÉE.

Le problème de la certitude. — Le scepticisme. — L'idéalisme.

Diverses conceptions sur la matière et la vie.

L'esprit. — Matérialisme et spiritualisme.

Dieu : son existence et ses attributs. — Le problème du mal. — Optimisme et pessimisme. Immortalité de l'âme.

Conclusion du cours. — Rôle de la philosophie. — Son importance au point de vue intellectuel, moral et social [1].

1. L'ordre adopté dans ce programme ne doit pas enchaîner la liberté du professeur, pourvu que les questions indiquées soient toutes traitées.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Luigi Ferri. SULLA DOTTRINA PSICOLOGICA DELL' ASSOCIAZIONE. *De la doctrine psychologique de l'association. Essai historique et critique.* Extrait des Mémoires de l'Académie « dei Lincei, » 1877-1878. Rome, 1878.

La théorie de l'association des idées est intimement liée à l'histoire de la philosophie en Angleterre, on peut dire qu'elle en fait le fond ; c'est donc une œuvre des plus intéressantes qu'a tentée M. Ferri quand il a entrepris d'exposer la naissance, le développement et les différentes phases de cette théorie : par là, il se plaçait au cœur même de la pensée anglaise et s'assurait les meilleures chances de pénétrer le secret de ses mouvements pendant les trois derniers siècles. Mais l'importance même de cette doctrine et les rapports multiples qui l'unissent à toutes les branches de la science philosophique dans les trois royaumes étaient un péril; le mémoire historique pouvait devenir une histoire de la philosophie en Angleterre, et même, comme la question est du ressort de toutes les philosophies, une histoire de la philosophie moderne en général : histoire nécessairement confuse et présentée de biais. M. Ferri a compris le péril, et il s'est efforcé de l'éviter. Il se montre préoccupé de circonscrire son sujet. Très versé dans l'histoire de la philosophie, parmi les faits dont il a les mains pleines, il ne choisit que ceux qui se rapportent au problème posé ; du moins il ne s'avance jamais qu'avec crainte sur les frontières de son domaine. Ce mémoire est un recueil de documents souvent décisifs, toujours utiles pour l'histoire de l'*associationisme*, mis en bon ordre dans un cadre un peu vaste. Parcourons avec lui les principales périodes de cette histoire.

Il y a d'abord une période de fondation et de développement qui va de Hobbes et Locke à Hartley. Hobbes serait en effet le premier des philosophes de l'association, si un moderne était jamais premier dans une question qu'Aristote a pu pressentir. Hamilton a su reconstituer au moyen de textes choisis dans l'opuscule sur *La mémoire et la réminiscence* une théorie aristotélicienne de ce même fait, qu'il résume ainsi : 1° Aristote a observé et signalé la connexion en vertu de laquelle un mouvement mental est appelé comme conséquent d'un autre. 2° Il a remarqué la ressemblance entre les mouvements qui accompagnent

la reproduction et ceux qui accompagnent la production des connaissances, ainsi que l'harmonie qui existe entre ces mouvements et l'ordre des objets. 3° Il a distingué dans la chaîne mentale la consécution nécessaire de celle qui ne l'est pas et qui dépend de l'habitude. 4° Il a noté le lien qui unit l'ordre des connaissances et la facilité du souvenir et la différence qu'il y a entre les divers individus quant à la formation du souvenir, une seule impression suffisant à l'un, tandis que l'autre a besoin d'une fréquente répétition pour contracter l'habitude mémorative. 5° Il a établi la distinction entre la réminiscence volontaire ou intentionnelle et l'involontaire (la simple reproduction) ; il en a indiqué la loi générale, qu'il détaille en trois lois secondaires. La loi générale unique est celle à laquelle Hamilton donnerait le nom de loi de la réintégration et qui peut se formuler de la manière suivante : « Les pensées qui en un même temps récent ou éloigné ont été réciproquement en relation de coexistence ou de consécution immédiate tendent à se reproduire l'une l'autre. » Les trois lois secondaires dont celle-ci n'est que le résumé sont celles de ressemblance, de contrariété et de contiguïté dans l'espace et dans le temps. M. Ferri rapproche cet exposé des principaux passages d'Aristote et trouve l'interprétation de Hamilton exacte, bien qu'un peu systématique [1].

Hobbes, dans le chapitre III du *Leviathan*, « *De consequentia sive serie imaginationum*, » que M. Ferri met en entier sous les yeux du lecteur, s'est très probablement inspiré d'Aristote, dont il avait une connaissance approfondie. Toutes les images étant des mouvements, il y a une liaison mécanique entre les images qui se sont présentées en contiguïté. Leur chaîne forme le *discours mental* opposé au *discours vocal*. L'ordre qui préside à leur consécution gouverne la pensée tout entière, puisque la pensée dérive de la sensation et que la sensation est attachée aux mouvements organiques. Quand donc on veut se rendre compte de la manière dont la pensée découvre la vérité, on n'a qu'à rechercher comment les images se lient ; elles se lient tantôt irrégulièrement et sans but, tantôt régulièrement, en vue d'une fin à réaliser en suivant l'ordre inverse des moyens dans la nature. Mais tandis que chez les animaux l'ordre des sensations est toujours suivi servilement, chez l'homme les groupes de sensations peuvent être combinés de mille manières et tous les effets possibles imaginés. De là une théorie de la découverte ou de l'*invention* par les *signes*, c'est-à-dire par les images associées, qui méritait, ce semble, d'être traitée avec plus de faveur par l'historien.

Ce qui choque M. Ferri dans la doctrine de Hobbes se retrouve dans le fameux chapitre de Locke sur l'association des idées (livre II, chap. XXXIII). Lui aussi, Locke attribue la connexion des idées à des causes physiques, ou du moins il indique un processus mécanique

1. On trouvera la dissertation de Hamilton à la fin du second volume de son édition des œuvres de Reid.

comme pouvant seul nous permettre de concevoir comment le phénomène a lieu. « La coutume forme dans l'entendement des habitudes de penser d'une certaine manière, tout ainsi qu'elle produit certaines déterminations dans la volonté et certains mouvements dans le corps : toutes choses qui semblent n'être que certains mouvements continués dans les esprits animaux, qui, une fois portés d'un certain côté, coulent dans les mêmes traces où ils ont accoutumé de couler, lesquelles traces par le cours fréquent des esprits animaux se changent en autant de chemins battus, de sorte que le mouvement y devient aisé et pour ainsi dire naturel. » Cette phrase et les suivantes, *que M. Ferri ne relève pas*, ne font-elles pas penser à la loi de direction par la ligne de moindre résistance, dont Spencer a tiré un si grand parti dans sa psychologie ? L'idée est la même, malgré la différence des langages. Quoi qu'il en soit, il importait de dire quelle est pour Locke la cause du phénomène de l'association. Reconnaissons d'ailleurs que l'importance accordée dans les *Essais* à ce phénomène est heureusement exposée par notre auteur, qui fait ressortir ce que Locke emprunte à l'association pour l'explication des idées complexes et de celles-là mêmes qui règlent toute l'activité intellectuelle, comme l'idée de substance. Ces emprunts sont toutefois plutôt implicites que formellement reconnus.

Le paragraphe qui suit est destiné à montrer que Berkeley ne s'est pas occupé de la doctrine de l'association, qu'il lui était et devait lui être contraire : il eût été avantageusement remplacé par un paragraphe deux fois plus long sur Hutcheson et Adam Smith. Le premier, en effet, dans sa *Recherche sur l'origine des idées*, etc., premier traité, *De la beauté de l'ordre, de l'harmonie et du dessin*, section VI, articles 3, 11 et 12, plus loin encore, section VII, article 3, tout en maintenant que les jugements esthétiques sont dus à un sens original, admet que l'association des idées exerce sur ces jugements un certain empire et que c'est elle qui explique la diversité des jugements individuels, ainsi que les préjugés de la mode. Il est bon de noter qu'il parle de l'association comme d'un fait généralement connu. « On sait aussi, dit-il, que toutes les circonstances de temps, de lieu, etc., qui se sont présentées à nous toutes ensemble lorsque nous étions affectés de quelque passion violente, sont tellement liées que l'une ne saurait jamais revenir sans l'autre. » (Sect. VI, § XI.) Ailleurs, s'élevant à une conception plus générale, il constate qu'il y a dans notre nature « une disposition à associer ensemble pour l'avenir les idées, quelles qu'elles soient, qui se sont présentées en connexion dans le passé. » Et il remarque que, grâce à cette disposition, un grand nombre d'objets, indifférents par eux-mêmes, nous sont devenus désirables. L'historien de la philosophie écossaise, Mac Cosh, signale un curieux petit livre publié à Londres en 1741 avec le titre suivant : « Introduction à un essai sur l'origine des passions » dans lequel on s'efforce de montrer comment elles sont toutes acquises et qu'elles ne sont toutes que des associations d'idées de notre façon ou que nous apprenons par autrui. « On pourrait, dit l'auteur,

croire que l'approbation et le blâme que nous donnons aux actions morales et immorales ne naissent pas de notre nature ou de notre constitution, — ne sont pas innées, — mais ont pour cause l'habitude et l association. » Les germes déposés par Hobbes et Locke commençaient donc à se développer çà et là dans les esprits. Il n'est pas surprenant que A. Smith, d'ailleurs élève et en toutes choses continuateur de Hutcheson, ait fait lui-même place à l'association des idées dans son ouvrage sur les sentiments moraux. Le chapitre premier de la cinquième partie, « De l'influence de la coutume et de la mode sur les notions que nous avons de la beauté et de la difformité, » montre que les effets de l'association étaient de notoriété dans l'École. « Lorsqu'on a vu souvent deux objets ensemble, l'imagination s'habitue à passer *aisément* de l'un à l'autre (c'est bien la théorie de Locke); dès que le premier paraît, nous comptons que l'autre va suivre. D'eux-mêmes ils se rappellent mutuellement dans notre esprit, et l'attention s'y porte *facilement*. Quand il n'y aurait aucune beauté dans leur union sans la coutume, dès qu'elle les joint ensemble, nous sentons de la disconvenance dans leur séparation ; nous pensons que celui qui va sans son compagnon ordinaire ne va pas bien ; nous trouvons à redire quelque chose que nous attendions, et cela dérange l'ordre habituel de nos idées... Lorsqu'il y a une convenance naturelle dans leur union, la coutume fortifie le sentiment que nous en avons et fait qu'un autre arrangement nous paraît encore plus désagréable. » La pensée de Hutcheson prend ici, on le voit, plus de netteté et d'ampleur. C'est une tradition dans l'école que de recourir à la liaison habituelle des idées, à la *coutume* pour expliquer nos jugements autrement que par des idées innées. Qu'un philosophe s'y rencontre animé du même esprit que Hobbes et disposé à la généralisation, il sera conduit naturellement à une théorie de la connaissance fondée sur ce même principe.

Tel fut Hume, dont on n'a pas assez montré les rapports intimes avec les Écossais. M. Ferri aurait pu faire ce que nous venons d'essayer, c'est-à-dire montrer par quelles voies la théorie de l'association est venue envahir en quelque sorte tout le fond de la philosophie de Hume. Ce n'est pas assez de dire en manière de transition : « L'essai de Locke fut publié en 1690. Quarante années après, en 1738, paraissait le *Traité de la nature humaine* de David Hume. »

Il n'y a rien à ajouter à ce que M. Ferri dit de Hume; la section IV du livre premier lui a fourni les passages caractéristiques de sa doctrine sur l'association : à savoir ceux mêmes où les traits essentiels de sa théorie de la connaissance sont exposés. On sait que, suivant lui, la ressemblance, la contiguïté dans le temps et dans l'espace, le rapport de cause en effet sont « les principes d'union entre les idées » ; que « ces qualités produisent une association entre les idées » ; qu' « à l'apparition d'une idée elles en introduisent spontanément une autre ». « C'est là, ajoute Hume, une sorte d'*attraction* qui dans le monde de l'esprit produit des effets aussi extraordinaires que ceux de l'attraction qui régit

le monde des corps : elle se présente sous des formes aussi nombreuses et aussi variées que l'attraction matérielle. » De ce coup, la doctrine de l'association atteint sa plus haute généralité; premièrement, elle est appelée à expliquer tout le système des principes de l'entendement humain; secondement, elle est presque assimilée à la loi la plus générale de la nature ; peu s'en faut qu'elle n'y soit rattachée comme un de ses effets. M. Ferri a indiqué le fait sans peut-être le souligner assez : son attitude vis-à-vis de la pensée de Hume est pleine de réserves dont nous verrons plus tard les raisons.

La seconde conception de Hume était inspirée par les découvertes de Newton, dont l'influence fut si considérable au XVIIIe siècle. C'est à cette influence que se rattache également et même d'une manière plus directe la théorie d'un Italien qu'il appartenait à M. Ferri de mettre en relief, François-Marie Zanotti, originaire de Bologne, mais vivant alors en France. Celui-ci donna en 1747 son opuscule intitulé : « De la force attractive des idées. » M. Ferri ne paraît pas croire que Zanotti ait fait grand honneur à la philosophie italienne, « en transportant dans la sphère de l'esprit une hypothèse qui aurait dû rester dans l'ordre physique ». Il reconnaît cependant que l'opuscule est ingénieux et contient des vues originales sur l'association des idées. Les passages cités, qui (soit imitation, soit coïncidence) paraissent pénétrés de l'esprit de Hume, tout gâtés qu'ils sont par l'abus de métaphores quasi-scientifiques comme l'*électrisation* et le *magnétisme* des idées, confirment suffisamment le jugement de l'auteur. Zanotti forme, selon lui, le trait d'union entre Hume et Hartley, d'un point de vue purement logique, ajouterons-nous, puisque Hartley ne l'a pas connu.

Le livre de Hartley : « Observations sur l'homme, sa constitution, ses obligations et ses espérances, » parut à Londres en 1749. Il est le développement d'abord des idées de Locke, puis d'une idée émise par le Rév. Gay en présence du savant médecin et saisie aussitôt par ce dernier avec empressement. Ecrit dans un style aride, sous une forme géométrique, publié dans un milieu peu favorable aux études philosophiques, antipathique à la seule école philosophique qui eût alors quelque vitalité dans les pays de langue anglaise (l'Ecole écossaise). il n'eut aucun succès du vivant de l'auteur. Il ne fut pas réédité; on le trouve difficilement aujourd'hui. En 1755, l'abbé Jurain le traduisit à Reims en français. Vers 1770, il suscita à son auteur un disciple posthume mais enthousiaste, ce docteur Priestley, qui en tira des conclusions matérialistes fort éloignées des vues de Hartley. Les éloges retentissants de Priestley attirèrent l'attention de Reid, qui le combattit (1777). Mais la renommée de ce philosophe date de ces dernières années, c'est-à-dire du moment où l'école associationiste, qui n'est pas uniquement sortie de lui, mais qui a adopté beaucoup de ses vues, atteignit son plein développement.

M. Ribot a donné une analyse de cet ouvrage dans la seconde édition de la *Psychologie anglaise contemporaine*. M. Ferri en propose une fort

développée qu'il sera commode de consulter, vu la rareté de l'original. Résumons-la en peu de mots. Tandis que les philosophes antérieurs faisaient appel à l'association accidentellement, Hartley l'invoque pour expliquer tous les phénomènes de l'esprit. Il y a pour lui deux sortes d'association, l'une synchrone, l'autre successive : ce double mode de l'association, joint à la théorie des petites vibrations, suffit à rendre compte de toutes nos facultés. Ces petites vibrations, empruntées aux théories optiques de Newton, ont lieu dans le cerveau et sont simultanées aux idées ; les unes et les autres sont suceptibles des mêmes connexions ; les unes et les autres changent quant au degré, quant à l'espèce, quant à la situation et quant à la ligne de direction. Plusieurs des vibrations sont infiniment petites ; plusieurs des idées sont également à peine senties. « L'auteur, dit M. Ferri, pousse si loin le parallélisme entre le minimum ou l'infiniment petit de vibration et de sensation d'un côté, et l'association de l'autre, qu'on ne peut, à son avis, d'une manière absolue fixer de limites à leur dépendance mutuelle. Ceci est le point le plus remarquable et jusqu'ici, à ma connaissance, le moins remarqué de la doctrine de Hartley. Avant Hamilton, il a fait intervenir l'inconscient dans l'exercice des fonctions mentales ; avant Spencer, il s'en est servi pour étendre à sa limite extrême la doctrine de l'association psychologique. » Priestley et Erasme Darwin ne sont que ses continuateurs. « La doctrine psychologique de l'association a donc atteint son apogée avec Hartley dans cette première période... Substituez à sa substance médullaire la substance grise des modernes, à ses vibrationcules les ondes de mouvement moléculaire, à ses sensations en miniature les sensations élémentaires de Spencer ou d'autres de nos contemporains, et vous trouverez que la plus grande partie des concepts qui guident l'école moderne de l'association ont été pressentis par lui. »

Avec Hartley se termine la période de formation et de constitution de l'Ecole associationiste; dans une seconde période qui va de Reid à James Mill, M. Ferri nous montre le principe se restreignant à la proportion d'un fait; l'association n'est plus invoquée pour l'explication de la pensée en général, elle est étudiée comme une fonction intéressante, mais secondaire de la vie de l'esprit.

Avant Reid, le premier Ecossais de la branche d'Aberdeen, Turnbull, l'avait envisagée de la sorte. M. Ferri n'a vraisemblablement connu Turnbull que d'après Mac Cosh ; nous avons sous les yeux son principal ouvrage : « *Principes de philosophie morale*, etc. » (Londres, 1740). Le chapitre sur l'association a pour but d'établir que, comme les autres lois de la nature humaine, la loi d'association est bonne, c'est-à-dire utile aux fins de l'homme, et qu'elle concourt à justifier la Providence. En quoi consiste cette loi ? En ce que « nous éprouvons de la peine à séparer les idées qui se sont présentées simultanément à l'esprit ». Turnbull prend l'esprit tout fait et les idées toutes formées ; il ne s'agit pas pour lui de savoir si l'association joue un rôle dans la struc-

ture de l'intelligence, si nous lui devons nos principes essentiels. C'est un point de vue qui lui est entièrement étranger. Il cherche seulement à satisfaire sur ce point une curiosité superficielle; sa philosophie est anodine et enfantine. Il rapproche l'association de l'habitude et cherche à les identifier sous la dénomination de loi de la coutume (*law of custom*). C'est en vertu de cette loi, dit-il, que toutes nos activités deviennent avec l'exercice plus promptes et plus sûres : d'où une autre loi, dont la première dérive, la loi de perfectionnement (*law of improvement to perfection*). « C'est donc une loi très excellente et très utile. » Il distingue ensuite les idées complexes des idées associées. Toutes les fois que nous concevons ensemble les diverses qualités inhérentes à un objet, comme la couleur, la forme et le goût d'un fruit, cela n'a rien de commun avec l'association des idées ; nous associons au contraire des idées quand nous nous rappelons les circonstances dans lesquelles nous avons mangé de ce même fruit, et que ces circonstances nous le rendent agréable ou désagréable. Il faut donc que l'idée *associée* n'appartienne pas à l'objet; bref, il n'est question sous ce nom que d'un lien accidentel et fortuit. Toutes nos idées ont gardé quelque chose de ces rencontres antérieures avec d'autres idées, et cela est inévitable, le monde étant gouverné par des lois. Turnbull ne s'aperçoit pas que cette raison détruit sa théorie, car l'enchaînement des phénomènes dans le monde n'a rien d'accidentel ni de fortuit. Il passe outre et s'efforce d'établir que toute la science consiste à *séparer* les idées précédemment associées. Les sciences morales comme les sciences de la nature ne font pas autre chose. A quel signe reconnaît-on les associations fausses des associations vraies? quelles sont celles qu'il faut rompre quand elles sont formées et soigneusement éviter quand elles ne le sont pas encore? C'est ce que le bon Turnbull ne dit pas. Mais il recommande à son lecteur d'être bien circonspect dans l'association ! Elle est environnée de tant de dangers moraux et intellectuels qu'on pourrait en faire une objection contre la Providence et demander comment celle-ci a pu nous donner une faculté aussi fallacieuse. Rien de plus facile que de repousser l'objection. La loi de l'association est la condition du progrès, elle nous permet de retenir la marche des phénomènes; « sans elle, la nature nous serait toujours nouvelle; » elle nous est enfin la source de la plus agréable occupation, puisque nous prenons le plus grand plaisir, une fois nos idées associées, à les dissocier et à en démêler l'écheveau (*unravelling ideas of association is a very agreable employment*, etc.). Par elle encore, nous pouvons augmenter ou diminuer la force de nos désirs. Les idées semblables s'associent facilement; de là l'*esprit* et le *jugement*, qui ne sont que des manières diverses d'associer les idées. L'association fait donc la différence des talents, elle fait aussi la différence des caractères moraux; l'association dépendant de nous, notre caractère moral en dépend lui aussi. Mais le grand souci du moraliste et de l'homme qui veut devenir meilleur doit être, pour l'un d'enseigner, pour l'autre de

pratiquer l'art de découvrir et de rompre les associations funestes.

Nous avons analysé servilement le chapitre de Turnbull. Est-il possible de trouver une pensée plus incohérente et plus candide ? Nous ne savons pas s'il fut heureux que la philosophie de l'association fût ainsi *restreinte*, mais il est certain que cela n'a pas porté bonheur au premier de ceux qui s'en sont chargés. Turnbull du reste ne se doutait pas du service qu'il rendait. Reid, son élève, s'oppose à la philosophie de l'association en connaissance de cause. Dans le chapitre III du second de ses *Essais sur les facultés intellectuelles de l'homme* (1785) et dans le chapitre IV du second, se trouvent : 1° une critique de Hume et de Hartley, 2° un exposé de ses propres idées. En 1777, il avait déjà donné des « Réflexions mêlées sur l'Exposé présenté par Priestley de la théorie de Hartley sur l'esprit humain ». M. Ferri analyse avec soin les développements de Reid et convient de bonne grâce que ses critiques contre Hume et Hartley sont faibles. Hartley, dit-il, était mieux avisé dans ses hardiesses que Reid dans ses timidités. Quant à la théorie propre de celui-ci, elle relève, dit-il, de la philosophie du sens commun : elle est une explication de l'*obscurium per obscurius*, de l'*idem per idem*. « Le problème de l'association ne peut être résolu comme Reid l'a proposé de le faire, sans un cercle manifeste. » Même jugement sur la solution de Stewart et de Brown. La pensée de Hamilton est d'une toute autre valeur.

Hamilton (*Éléments de la philosophie de l'esprit humain*, tome II ; *Esquisse de philosophie morale*, 1re partie de la section VI, de l'association des idées ; *Dissertations historiques et critiques* à la suite des œuvres de Reid) cherche à former une liste systématique des associations fondamentales. Les sept classes de rapports possibles entre les idées : simultanéité ou succession immédiate dans le temps, limitation réciproque ou contiguïté dans l'espace, dépendance par liaison de la cause à l'effet, du moyen à la fin, du tout à la partie, contraste ou similitude, rapport des opérations au même pouvoir ou des divers pouvoirs au même objet, relation entre le signe et la chose signifiée, désignation accidentelle des mêmes objets par le moyen d'un même son, peuvent se ramener à deux lois, celle de la *simultanéité* des pensées et celle de la *ressemblance ou de l'affinité*. Et même ces deux lois peuvent se déduire d'une loi plus simple ; c'est la loi de *rédintégration* ou de *totalité*, en vertu de laquelle les pensées qui ont fait partie antérieurement d'un même acte entier ou total de connaissance se rappellent les unes les autres. Et « cette loi suprême de l'association : que les activités s'excitent l'une l'autre dans la mesure où elles ont été antérieurement attachées comme parties à une activité totale, s'explique par un principe encore plus universel : l'unité de notre énergie mentale en général. » (*Lectures on metaphysics*, vol. II, p. 241.)

Cette théorie mérite assurément d'être prise en considération ; mais est-elle une *restriction* de la philosophie associationniste ? N'en est-elle pas au contraire l'extension la plus radicale, *du point de vue*

spiritualiste? Ce fait ne vient-il pas infirmer la division générale de M. Ferri? Ce sont des questions que nous lui soumettons. Il remarque lui-même, et ce serait sans doute sa réponse, que quand des philosophes invoquent pour expliquer les rapports de nos idées l'unité de l'âme comme principe transcendant, quelque part qu'ils fassent d'ailleurs à l'expérience dans le développement de la pensée, ils cessent d'appartenir au même groupe que les associationnistes, dont le but commun est de faire dériver l'esprit lui-même, dans ses formes natives, de l'expérience, soit individuelle soit spécifique. Toute doctrine de la synthèse *à priori* est hostile aux tendances qui ont prévalu dans l'Ecole anglaise. Rosmini donc, pas plus que Kant, n'a de place marquée dans la philosophie de l'association ; autrement tous les philosophes et tous les systèmes devraient y figurer; cette réflexion est juste; mais elle clôt un peu tardivement deux chapitres sur Hamilton et Rosmini : s'ils ne font pas partie des écoles associationnistes, ils ne devaient pas figurer dans leur histoire. Allons plus loin : la même réflexion eût dû détourner l'auteur du mémoire d'y faire figurer Herbart. Ces divers chapitres consacrés à des auteurs qui ne sont même pas les adversaires directs des associationnistes anglais, et qui dans leur opposition latente aux principes de l'association partent de points de vue différents comme ils appartiennent à des milieux fort dissemblables, éloignent un peu trop longtemps le lecteur du centre de cette étude. Ici, l'intérêt de la composition se disperse et s'affaiblit; l'éparpillement des faits y est bien pour quelque chose; mais peut-être était-il nécessaire de prendre un parti quant au choix de ces faits mêmes et de s'en tenir à l'Ecole anglaise. Il n'y a pas d'histoire possible en fait de doctrines quand on ne peut montrer leur genèse et leur filiation : une série d'analyses séparées, chacune précédée d'un nom, ne comporte que des transitions artificielles et sort des conditions d'une histoire véritable.

Pour qui lit une histoire de la philosophie de l'association, l'intérêt, une fois que l'on a assisté au premier et brillant essor de la doctrine avec Hume et Hartley, est de savoir comment, après cette éclipse d'un quart de siècle (dont il serait bon de rechercher les causes), elle se relève et jette une lumière plus vive. Les réflexions de M. Ferri sur Condillac et sur Bonnet ne répondent pas à cette attente, et même quand on arrive à James Mill, qui ouvre la période organique de la philosophie anglaise, la curiosité n'est pas pleinement satisfaite, parce qu'on ne sait pas d'où vient Mill, dans quel milieu il a puisé sa manière de penser, quelles traditions immédiates il continue. Une série d'analyses, si exactes et ingénieuses qu'elles soient, ne fait pas une histoire, pas plus qu'une suite de tableaux ne fait un drame.

Hâtons-nous de dire que toute cette troisième partie est pleine d'expositions et de discussions également attrayantes, que l'ouvrage prend corps définitivement à cet endroit, que l'auteur enfin s'y montre à la hauteur d'une tâche vraiment difficile. Nous ne pouvons le suivre dans chacune de ses savantes dissertations sur les deux Mill, sur

Bain, sur Spencer; mais nous devons donner un aperçu de ses principales critiques et de sa doctrine.

La première question qu'il rencontre est celle de l'existence des idées générales. John Stuart Mill est nominaliste, à la façon de Hume; il pense que l'idée générale n'est pas autre chose que l'association d'une série d'images particulières semblables avec un nom qui les rappelle et qui n'est lui-même qu'une autre image. C'est bien là une application de la doctrine de l'association. M. Ferri pense que Stuart Mill réduit trop ici le rôle de l'activité intellectuelle; pour lui, l'idée générale est un acte dans l'esprit avant d'être un signe dans le langage.

La discussion de Mill avec Hamilton au sujet du concept de connexion nécessaire et avec Whewell au sujet des axiomes est ensuite rappelée avec quelque détail. Hamilton soutient que le concept de nécessité causale ne peut venir de l'expérience, puisque certains faits qui en précèdent d'autres invariablement ne sont pas considérés comme leur cause, ainsi de la nuit par rapport au jour. Mill réplique que la précession doit être immédiate et invariable pour engendrer l'idée d'un lien causal. Whewell se place également au point de vue de l'intuition, il regarde les axiomes comme des conditions absolues de la pensée. La réponse de Mill est faible, selon M. Ferri; l'idée d'un rapport invariable entre l'antécédent et le conséquent, qu'elle se présente dans les axiomes ou dans le principe de causalité, est de même nature : elle résulte d'une association entre nos volitions et nos sensations musculaires concomitantes; elle est illusoire quand elle prétend à une certitude et à une généralité supérieures à celles qu'autorise l'expérience constante suivie d'une habitude invétérée. Le principe d'identité mis au rang d'une loi de la nature paraît à notre auteur une conséquence fâcheuse et compromettante de l'empirisme anglais.

Le nominalisme de Mill est son erreur fondamentale. Il doit être « jugé sévèrement ». La linguistique a démontré en effet que tous les mots correspondent à une idée générale. Il y a donc une activité intérieure qui se déploie dans la conception de la pensée et aussi dans la formation du vocable. « La fonction intellectuelle se sert des données de l'expérience et de l'imagination, mais elle a quelque chose de propre et de supérieur aux conditions du sens et de la conscience subjective elle-même. » Ce que Mill décrit comme étant l'abstraction (à savoir l'attention restreinte à une sensation) n'en est que la forme inférieure. « Au delà de ces abstractions renfermées dans le cercle du sensible il s'en élève une autre dont les résultats sont absolument différents et qui consiste à voir les choses *sub specie æternitatis*, c'est-à-dire en sortant des conditions de l'espace et du temps, opération qui suppose manifestement pour base une puissance radicale de la pensée supérieure à celles qui dépendent de la sensibilité et de la conscience du sujet. » Nous n'avons pas l'intention d'entrer nous-même dans la discussion; nous ne pouvons nous empêcher cependant de faire une remarque : M. Ferri ignore-t-il que la théorie de Muller est

combattue et que les objets paraissent bien plutôt avoir donné leurs noms aux qualités que les qualités aux objets? Croit-il encore que l'aryen primitif, s'il a jamais existé tel qu'on l'imagine, soit vraiment le premier état de la langue? Voit-il les enfants débuter dans leurs conceptions et leurs dénominations par le général ou par le particulier? Quant à la catégorie de l'éternité, il nous semble qu'il y a une confusion chez ceux qui la soutiennent en prenant comme exemple les conceptions mathématiques. De ce que celles-ci paraissent pouvoir s'appliquer à tout le temps, elles ne sont pas pour cela en dehors du temps. Cette partie de la discussion soulève plus de problèmes qu'elle n'en résout.

M. Ferri distingue Bain de Mill : Mill était un pur psychologue; la psychologie de Bain est toute pénétrée de physiologie. Il relève finement les incertitudes et les variations de ce dernier, digne continuateur des Écossais, sur des points importants. Il lui reproche, après une analyse attentive de sa doctrine, de se laisser conduire presque sans le savoir par l'étude des sensations musculaires en plein idéalisme, de se placer pour l'ensemble même de sa théorie de l'intelligence à un point de vue douteux, à ce point qu'on ne sait pas s'il traite de la formation des connaissances ou de leur reproduction, de se borner enfin à l'analyse des phénomènes de la vie inférieure en s'imaginant qu'il étudiait la pensée alors qu'il n'en étudiait que les conditions initiales ou les répercussions lointaines : c'est là, suivant M. Ferri, une simplification risible des difficultés qu'offre la psychologie ; les opérations supérieures de l'intelligence ne sont pas connues d'hier : on ne les explique pas en disant que l'idée est une sensation affaiblie. « Loin d'être un simple affaiblissement de la sensation, le concept en est au contraire une transformation, et cette transformation exige un déploiement d'activité, un jeu de fonctions qui ne sont pas renfermées dans le cercle de la sensibilité. » L'abstraction notamment suppose l'intervention de facultés supérieures : Bain l'explique par la généralisation. Son procédé consiste à recueillir les caractères les plus généraux et les plus élémentaires de toute la série de nos facultés et de dire : Voilà l'intelligence ! Il y a dans l'intelligence divers groupes de fonctions dont une philosophie paresseuse peut seule négliger les profondes différences. M. Ferri est d'accord sur ce point avec nos classiques français ; c'est toujours la même argumentation : il y a entre l'intellect et les sens non une différence de degré, mais une différence de nature.

Le morceau capital de cette dernière partie est la discussion des théories psychologiques de Spencer. Ici encore, la discussion, après avoir porté sur les caractères généraux de la doctrine, se divise en deux parties spéciales, portant l'une sur la formation des concepts, l'autre sur la conception des axiomes. Un partisan de la philosophie de l'évolution, chez lequel la croyance à la transformation lente, à la liaison continue des formes de la pensée comme de tout le reste des êtres est une habitude d'esprit déjà ancienne, n'éprouvera en lisant ces pages qu'une satisfaction esthétique ; l'auteur n'ayant pu discuter le principe

même de l'évolution, son attaque contre une doctrine qui n'en est que l'application partielle peut plaire comme une opération bien conduite dans une grande manœuvre : cela ne fait de mal à personne. Il n'en sera pas ainsi d'un lecteur qui repousse le principe même de l'évolution, il pourra donner à tout ce morceau un applaudissement sans réserve.

L'idée dominante de cette réfutation est que les opérations supérieures de l'entendement ne peuvent s'expliquer par des rapprochements ou des séparations mécaniques résultant des mouvements extérieurs et parallèles à eux, mais qu'elles exigent l'intervention d'une force nouvelle, diverse, indépendante. Quand l'enfant conçoit le général et le nécessaire, cette force fait son apparition dans la conscience vouée jusque-là aux impressions sensibles et à leurs arrangements fortuits. Elle introduit « les comparaisons et les connexions » là où il n'y avait que « des cohésions et assimilations ». Cette force n'est pas soumise à l'automatisme ; elle est progressive et libre. Spencer a bien vu et supérieurement décrit l'existence d'une activité intermédiaire entre la sensation et la pensée pure, activité déterminée par les rapports et par les propriétés fondamentales des phénomènes physiques auxquels elle est unie ; mais cette activité n'est pas la seule ; Spencer est allé un peu plus loin que Bain dans la série des opérations intellectuelles, il n'est pas encore allé jusqu'au sommet ; il n'a pas connu cette activité qui se saisit elle-même, ce sujet qui se distingue de ses opérations et qui, supérieur aux conditions subies, quoiqu'il en reçoive le contre-coup, s'en affranchit de plus en plus dans la double sphère de la connaissance et de l'action. Spencer a appliqué à l'étude de la seconde la méthode qui eut convenu à l'étude de la première. Aussi arrive-t-il à enlever toute initiative au *moi* dans la formation de cette série d'agrégats composés de représentations par lesquels l'esprit entre en correspondance avec l'univers : encore s'il le niait résolument ! mais il en fait un je ne sais quoi d'inconnu, qu'il place face à face avec cet autre inconnu qui, suivant lui, fait le fond de la matière. Deux *nexus inconnus permanents* n'expliquent rien. Enfin, en faisant de l'esprit la plaque photographique où le monde vient se peindre, il suppose que le monde est tout fait, quand il se présente à la pensée ; mais le monde n'est-il pas l'œuvre du sujet, du moins pour une bonne part, et ne serait-il pas nécessaire de tenir compte de cette collaboration ?

En finissant, M. Ferri maintient la supériorité de l'homme sur l'animal, ou du moins, car personne, que je sache, ne la nie, la distinction de nature entre l'animal et l'homme. Si l'esprit humain était un résultat de l'association, il n'y aurait entre les bêtes et nous qu'une différence de degré ; c'est en réfutant la doctrine de l'association qu'on établit victorieusement que cette différence est une différence spécifique. Quand on voit l'auteur aussi fermement attaché aux solutions traditionnelles, on lui sait gré des efforts qu'il a faits pour pénétrer dans la pensée de ses adversaires. Il leur propose même des concessions et des transactions. A vrai dire, l'une d'elles est assez acceptable, s'adressant à un partisan

de l'évolutionnisme selon Spencer. Accordez-nous, dit M. Ferri, que la substance de l'esprit existe, mais réside dans l'inconnaissable; Kant et Spencer ne pourraient-ils pas s'entendre dans la région des noumènes? Nous, nous accorderons de notre côté que, dans sa région phénoménale, l'esprit est soumis à l'évolution à peu près comme vous l'entendez. — Reste à savoir si, de part et d'autre, spiritualistes et évolutionnistes sont disposés à se rapprocher : il semble plutôt que les positivistes soient en train de boucher le trou de l'inconnaissable, ce qui fermerait tout passage au surnaturel, tandis que les spiritualistes voient des choses de plus en plus extraordinaires dans la moindre des opérations de l'entendement. Au fond, et c'est ce que nous n'avons pas le loisir de montrer, mais ce que la lecture de ce mémoire si savant et si distingué montre abondamment, *on ne s'entend pas.* De part et d'autre, on parle un langage différent, où les mots n'ont pas du tout la même signification. Deux grands courants emportent les esprits vers des directions opposées : faut-il le regretter et le progrès des idées comme celui des espèces se fait-il plutôt par fusion que par remplacement? Cela est douteux. Mais ces courants divergent, cela est certain, et ils divergeront de plus en plus. On ne fera pas à l'évolutionnisme sa part, on ne la fera pas non plus au supra-naturalisme. A. ESPINAS.

Nicolas Grote. — PSYCHOLOGIIA TCHOUVSTVOVANIY V YEIA ITORII I GLAVNYH OSNOVAH (*Psychologie de la sensibilité dans son histoire et ses fondements*). Saint-Pétersbourg, 1880, XIV et 569 p. in-8°.

Cet ouvrage présente sous un nouvel aspect le développement de la théorie de la sensibilité exposée il y a deux ans dans un article de la *Revue philosophique* (septembre 1878). L'auteur se propose de démontrer que sa propre théorie ne doit être considérée que comme le résultat nécessaire des nouvelles recherches psycho-physiologiques et d'une certaine réforme faite dans les théories de ses devanciers, MM. Bain, Spencer, Dumont, Bouillier, Horwicz, Wundt, etc. Cette réforme a été rendue nécessaire par les critiques dirigées contre ces théories par d'autres psychologues contemporains en France et à l'étranger [1], et par les nouveaux travaux sur la *physiologie* de la sensibilité, ceux de M. Ch. Richet, en particulier.

C'est donc une nouvelle critique de toutes les opinions, exposées sur la nature de la sensibilité depuis les travaux de Hamilton et de J. Stuart Mill, qui sert de base principale à la théorie de l'auteur. D'abord il s'applique à rechercher tous les points de vue possibles qui peuvent dominer les différentes théories de la sensibilité, et c'est là le problème que l'auteur tâche de résoudre dans la première et la plus grande section *historique* de son livre. Pour cela, il commence par analyser, dans les quatre premiers chapitres, les différentes théories concernant

1. Voy. les critiques des théories de Dumont, Bouillier et Horwicz, dans la *Revue philosophique* et la *Revue scientifique*, etc.

le rapport entre les phénomènes de la sensibilité et tous les autres phénomènes psychiques. Les sentiments ont été tantôt confondus avec les sensations ou les idées, ou les actes de la volonté; tantôt pris pour des phénomènes à part, et c'est là la première série de faits qui a suggéré les différentes théories sur la nature des sentiments. Les psychologues qui ont confondu les sentiments avec les sensations et les idées ont dû les prendre pour le produit d'une estimation subjective des rapports *externes* (des objets entre eux) ou *mixtes* (des objets vis-à-vis du sujet). Ceux qui les ont confondus avec les phénomènes de la volonté ont dû les considérer aussi comme le résultat d'une estimation subjective de rapports *mixtes*, et *vice versa*, des rapports du sujet vis-à-vis des objets extérieurs. Enfin ceux qui les ont pris pour des phénomènes à part ont dû les mettre sur le compte d'une estimation subjective de quelques rapports *internes*, par exemple entre l'énergie et l'activité de l'organisme. C'est ce point de vue qui a été accepté par Aristote et les péripatéticiens, par les sensualistes et les matérialistes du XVIIIe siècle, et par la plupart des psychologues modernes depuis Hamilton.

Mais l'estimation subjective peut être aussi *consciente* qu'*inconsciente*, aussi bien *relative* qu'*absolue*, et de là quatre nouveaux points de vue dans les limites de chacune des quatre grandes théories possibles. Il résulte cependant de la critique de l'auteur que les meilleurs représentants de la psychologie du XVIIIe et du XIXe siècles ont été d'accord pour admettre que les sentiments présentent le produit conscient d'une estimation subjective, *inconsciente* et *relative* des rapports *internes*. Il ne s'agit donc que de définir quels sont ces rapports internes eux-mêmes qui servent de base à la sensibilité. Mais c'est dans les réponses à cette question qu'on trouve le plus de désaccord entre les différents représentants de la psychologie. L'auteur lui-même, après une longue critique, accepte la théorie qui admet des rapports entre l'*énergie* et l'*activité* des organes. Comme l'énergie elle-même n'est que le produit d'une activité organique *sui generis*, il préfère remplacer ces termes généralement usités par les termes nouveaux de *travail positif* et *négatif moléculaire* des tissus de l'organisme, acceptés déjà par Wundt et Horwicz. Les rapports différents de ces deux processus organiques peuvent être exprimés par quatre formules, qui correspondent à leur tour à deux espèces de plaisir et deux espèces de douleur, *positives* et *négatives*, comme disait Léon Dumont. Les voici :

1° Le travail moléculaire négatif dépasse les limites du travail moléculaire positif, qui l'a précédé : peine négative, défaut d'activité, besoin, privation. — 2° Le travail moléculaire positif s'effectue dans les limites assignées par le travail moléculaire négatif précédent : plaisir positif, jouissance. — 3° Le travail moléculaire positif dépasse les limites du travail moléculaire négatif qui a précédé : peine positive, douleur, fatigue. — 4° Le travail moléculaire négatif se produit dans les limites marquées par le travail positif précédent : plaisir négatif, repos, restauration des forces.

Ce sont précisément ces quatre formules qui servent de point de départ à la théorie que l'auteur expose dans la IIe section de son livre. Les quatre derniers chapitres ne servent qu'à développer dans les détails cette théorie de la sensibilité *primitive*. Il s'agit avant tout de donner une *classification* complète et naturelle des différents plaisirs et peines élémentaires. Partant du principe de la variété des fonctions de l'organisme qui servent de source à la sensibilité, l'auteur parvient à une classification qui ressemble à celle qu'il a proposée déjà dans l'article précité de la *Revue philosophique*, mais qui se distingue de cette dernière par une plus grande précision quant à l'analyse des fonctions et à la terminologie elle-même.

Le second problème consiste dans une recherche exacte et détaillée des différents principes de l'*évolution* des phénomènes aussi bien de la sensibilité que de tous les autres domaines de la conscience élémentaire, car ces principes sont les mêmes pour toute la vie organique. L'intégration, qui doit être précédée par l'association, et la différenciation, qui est précédée par la dissociation, sont les deux principes fondamentaux qui expliquent la formation de tous les produits complexes de la sensibilité. Il s'agit donc seulement de définir les *phases principales* de l'évolution de la sensibilité et de *classer* les phénomènes complexes qui correspondent à ces phases. L'auteur en trouve trois principales qui correspondent aux trois phases, généralement reconnues dans l'évolution des phénomènes de la connaissance et exprimées par les termes : représentation, idée concrète, idée abstraite. Les sentiments religieux et moraux, par exemple, correspondent à l'ordre des idées abstraites (formation tertiaire). L'auteur n'a pas en vue certainement d'analyser tous les sentiments complexes, accessibles à la conscience, dans leurs moindres transformations : une pareille analyse suppose préalablement une série de travaux descriptifs et d'observations exactes, faites sur la sensibilité de l'homme et de l'animal dans toutes les phases de leur développement. Mais il croit avoir trouvé les *principaux fondements* qui doivent servir de base aux recherches futures dans le domaine de la sensibilité subjective, et c'est ce qui l'encourage à faire, à la fin de son livre, un résumé des principes qu'il a obtenus dans son travail et une courte appréciation des problèmes de la psychologie future de la sensibilité. X.

C. Henry. RECHERCHES SUR LES MANUSCRITS DE PIERRE DE FERMAT, *suivies de fragments inédits de Bachet et de Malebranche.* Rome, Imprimerie des sciences mathématiques et physiques, Via Lata, nº 3, 1880, 216 p. in-4º.

Ce travail, qui a paru d'abord dans le *Bulletin* bien connu du prince Balthasar Boncompagni, n'est pas absolument étranger au cadre de la *Revue*.

L'ouvrage est divisé en deux parties : dans la première, l'auteur com-

plète la conception assez vague qu'on avait pu se faire jusqu'ici du caractère de Fermat, montre que le célèbre géomètre n'a pas rédigé les démonstrations de ses théorèmes les plus importants, prouve enfin par des considérations diverses qu'on ne saurait trouver ces démonstrations dans les manuscrits. A la seconde partie M. Henry a renvoyé les pièces inédites et les notes qui, trop longues pour pouvoir figurer dans la première, trop courtes pour pouvoir être autant de travaux particuliers, lui ont paru mériter attention.

Signalons, comme intéressant particulièrement les lecteurs de la *Revue*, la remarque, étayée par de nombreux exemples, que « la modestie a fait des progrès, au moins des progrès apparents » (p. 11). Citons les pages 14 et 15 dans lesquelles Fermat est considéré comme disciple de Bacon, et les pages 35 (note 2) et 55 (note 2), qui contiennent deux importantes collections de variantes pour une future édition de Descartes. Pages 55-60, M. Henry publie une lettre de Chanut à la Princesse palatine, de laquelle il paraît ressortir que la princesse réclama après la mort de Descartes ses lettres aux exécuteurs testamentaires du philosophe. A propos de ce remarquable passage des *Voyages* de Monconys : « Il me dit son opinion du soleil, qu'il croyait une estoille fixe, la conservation de toutes choses, la nullité du mal, la participation à l'âme universelle » M. Henry démontre, contrairement à l'assertion de Libri, que ces opinions philosophiques ne doivent pas être attribuées à Galilée, mais qu'elles sont de Viviani. Pages 80 et 81, nous remarquons une lettre inédite de Pascal. Pages 82 et 94 on trouve un remarquable essai de démonstration par Malebranche de l'équation $x^n+y^n+z^n=0$, précédé d'une notice qui corrige et complète les pages consacrées ici même (octobre 1877) à ce sujet. Plus loin, nous rencontrons, attribués au même philosophe, d'après les manuscrits de la Bibliothèque nationale, des théorèmes sur les formes quadratiques et un essai de résolution de l'équation $Ax^2+1=y^2$. Enfin, dans les pages 206-208, nous lisons la singulière liste suivante (ce sont les personnages auxquels il fut proposé d'adresser des exemplaires de la première édition des *Pensées* de Pascal) : MM. Arnaud, Guelphe, de Roannez, de La Chaize, de Treville, Dubois, Nicole, des Billettes, Le Curé, P. Malebranche, P. d'Urfé, P. Blot, P. du Gué, P. Martin, P. Quesnel, MM. Toinard et Menard, P. de l'Aage, MM. Touret et Caumartin, Mme de Saint-Loup; et (dans le cas où il en serait donné à Port-Royal des Champs) MM. de Sacy, de Sainte-Marthe, de Tillemont.

Nous passons, cela va sans dire, sur beaucoup de petites trouvailles fort curieuses, et nous négligeons complètement l'importance mathématique de ce travail, importance sur laquelle M. Chasles (*Comptes rendus de l'Académie des sciences de Paris*) et M. Genocchi (*Atti dell' Accademia delle Scienze di Torino*) ont d'ailleurs insisté.

Z.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

VIERTELJAHRSSCHRIFT FUR WISSENCHAFTLICHE PHILOSOPHIE (Suite).

E. Laas : *La causalité du moi* (2e article).

Le moi serait le jouet des impressions organiques, si sa libre action ne s'exerçait pas sur les représentations, pour les retenir ou les écarter, les associer ou les analyser. Même dans le sommeil, les traces de cette intervention spontanée du moi sont faciles à reconnaître : il modifie au gré des intérêts de sa sensibilité ou de son entendement la matière confuse et mobile des rêves. Aussi loin que nous pénétrons dans la vie du moi, nous découvrons qu'il opère toujours d'après des règles, qui n'ont rien à démêler avec des lois purement physiques. Qu'un objet nouveau vienne flatter nos désirs, et la fatigue d'un précédent effort fait place immédiatement à un redoublement d'attention. Non seulement il dépend de nous de prolonger l'action d'un objet sur notre âme, en écartant les impressions contraires, mais d'ajouter encore à la force de l'impression préférée. Que la logique ou la passion mènent le moi, c'est toujours dans l'intérêt de l'une ou de l'autre qu'il modifie ses impressions.

La formation des perceptions sensibles, des langues, des notions abstraites, des types idéaux, le rappel en apparence involontaire des souvenirs obéissent aux exigences spontanées du moi. Contrairement à l'opinion de Maine de Biran et de son école, il n'est pas de moment où la libre causalité du moi n'intervienne dans le cours de nos représentations. Ne sait-on point la part qui appartient à la spontanéité inconsciente de l'esprit dans nos jugements de chaque jour, dans l'œuvre même des génies créateurs?

Partout, comme l'a très bien montré Avenarius dans son excellent opuscule : *La philosophie comme explication du monde conformément au principe de la plus petite dépense de force* (*Philosophie als Denken der Welt gemaess dem Princip des kleinsten Kraftmasses*), « le moi s'applique de toutes les manières et, appuyé sur l'expérience des autres et sur la sienne propre, réussit toujours de mieux en mieux à ramasser en chaque moment sous le regard de sa conscience les représentations les plus instructives et en aussi grand

nombre que possible; ou, en d'autres termes, à répartir la force nerveuse que la nature met à sa disposition de la façon la plus convenable à ses intérêts réels ou imaginaires. » On ne trouve que dans la sphère du moi l'action d'un tel principe, qui n'a rien de commun avec les lois de la mécanique, de la physique ou de la chimie. On ne peut y soumettre la nature qu'en imaginant qu'elle obéit, elle aussi, « à un agent analogue au moi et à sa constitution nerveuse ». Ce n'est pas assez pour le moi de satisfaire à toutes les exigences de cette loi supérieure d'économie intellectuelle; il ne lui suffit pas de ramener à la plus haute unité possible la diversité infinie de ses représentations : il veut aussi énergiquement réaliser une semblable harmonie dans le monde de ses sentiments et de ses désirs.

La contradiction, l'antagonisme, voilà l'état naturel et primitif des désirs : c'est à la volonté seule qu'il est réservé de les réconcilier, de les subordonner entre eux, à la lumière de la raison et de la science. Mais l'individu ne peut entreprendre avec succès cette tâche difficile qu'autant qu'elle lui a été déjà facilitée par l'éducation, que les autres hommes et sa propre expérience lui ont donnée. Avant de s'interroger en philosophe sur le prix des choses et la sagesse de ses désirs, l'individu s'est déjà formé et a tiré des leçons de ses maîtres un plan de conduite, où l'impétuosité et l'aveuglement des désirs contraires sont déjà ramenés à une certaine discipline. Plus tard, il lui appartient de reprendre, de corriger et de compléter l'œuvre, dans ces moments heureux où l'âme peut écouter docilement la voix de la sagesse et de l'expérience, et, dans le calme des passions, préparer efficacement les moyens de les contenir. Comme le dit excellemment Leibniz dans les *Nouveaux essais*, « si l'esprit usait bien de ses avantages, il triompherait hautement. Il faudrait commencer par l'éducation ..., et un homme fait doit commencer plutôt tard que jamais. Lorsqu'un homme est dans de bons mouvements, il doit se faire des lois et des règlements pour l'avenir. » Sans doute le désir ne peut être combattu que par le désir; il faut avoir appris par l'expérience et l'habitude à se servir contre la passion « de ces méthodes et de ces artifices », ainsi que les appelle Leibniz, « qui nous rendent comme maîtres de nous-mêmes. » Qu'on n'oublie pas qu'il s'agit, pour la plupart des penchants, non de les supprimer, mais de les régler, de les coordonner. La vie divine n'est pas, comme le croyait Socrate, la vie entièrement exempte ou très pauvre de désirs, mais bien au contraire celle où rien ne vient contrarier la diversité harmonieuse des besoins. Avoir mis l'ordre dans ses idées et dans ses désirs, ce n'est pour le moi qu'un moyen d'exercer plus efficacement son empire sur la nature et de l'assujettir aux desseins de la volonté, aux fins idéales qu'elle poursuit. Mais ne semble-t-il pas que la fatalité mécanique des lois de la matière s'oppose à l'action libre du moi? Si le moi ne peut modifier la quantité de la force matérielle, il faut évidemment en revenir à l'harmonie préalable, que Spinoza et Leibniz soutiennent, entre la nécessité mécanique et la nécessité

téléologique, entre la nécessité de la matière et celle de l'esprit, et refuser conséquemment au moi toute spontanéité motrice. Nous croyons expressément que la liberté de l'esprit est une force initiale de mouvement, et nous saluons en elle le principe cherché par Lucrèce : « Principium quod fati fœdera rumpat, Ex infinito ne causam causa sequatur. » Cette puissance initiale, qui ne provoque directement qu'un simple mouvement du corps, peut étendre indéfiniment ses effets par les mouvements qu'elle réussit à produire indirectement au sein de la nature extérieure. A cette manifestation matérielle de la causalité du moi vient s'ajouter l'action qu'il exerce par ses idées, ses passions sur les autres moi, et dont l'intensité n'a pas besoin d'être démontrée. — La puissance du moi, dont les bornes paraissent ainsi reculer indéfiniment, ne va pas cependant jusqu'à étendre au delà des limites de la vie terrestre l'existence individuelle de l'homme. Mais il dépend de lui de triompher de la mort en un certain sens, et d'assurer à ses œuvres une véritable immortalité.

J. Bergmann : *Différences idéalistes.*

Sous ce titre, l'auteur de la *Logique pure* répond à un précédent article de Schuppe. Bergmann se félicite de se rencontrer avec Schuppe dans la défense de l'idéalisme, mais croit utile de marquer avec plus de précision les points sur lesquels son idéalisme diffère de celui de l'auteur de *La logique fondée sur la théorie de la connaissance* (*Erkenntnisstheoretische Logik*). Malheureusement, Bergmann n'est pas toujours sûr de bien entendre les théories de Schuppe, et se plaint de n'avoir pas toujours été lui-même bien compris par ce dernier. Il déclare que la logique doit reposer sur la métaphysique et professe une entière adhésion aux principes de la monadologie de Leibniz; et il voudrait que Schuppe s'expliquât plus catégoriquement à ce sujet.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

A. Fouillée. *La science sociale contemporaine.* In-12. Hachette, Paris.

Leopardi. *Opuscules et pensées* : traduits par A. Dapples. In-12. Paris, Germer Baillière.

Dr Hanriot (Maurice). *Hypothèses actuelles sur la constitution de la matière* : In-8°. Paris, Germer Baillière.

H. Schmidt. *Etude sur les Lettres de Schiller* (*L'éducation esthétique de l'homme*). In-12. Paris. Morant.

Rambosson. *Propagation à distance des affections et des phénomènes nerveux expressifs.* In-8° (brochure). Paris, Masson.

D. M. *Scientific Transcendentalism.* In-12. London, Williams and Norgate.

Vujic (Michael). *Ueber Substanz und Causalität. Inaugural Dissertation.* In-8°. Leipzig, Schmaler und Pech.

Schlösser. *Untersuchungen über Hemmung von Reflexen.* In-8°. Leipzig (*Pflüger's Archiv*).

Dr Döring. *Grundzüge der allgemeinen Logik als einer allgemeinen Methodenlehre des theoretischen Denkens.* 1er Theil. In-8°. Dortmund, Otto, Uhlig.

Dr Bilharz. *Der heliocentrische Standpunkt der Weltbetrachtung. Grunlegungen zu einer wirklichen Naturphilosophie* in-8° Sigmaringen.

Neudecker. *Die philosophische Propädeutik an Gymnasien.* In-8°. Würzbourg, Stahl.

R. Rottger. *Der Schluss der Kette.* In-8°. Mainz, Diemer.

Rosa (Cesare). *La Famiglia educatrice.* In-12. Ancona, Aureli.

De Dominicis. *La Pedagogia e il Darwinismo.* 2a edizione. Napoli, Jovene. In-12°.

Tamburini. *Sulla genesi delle allucinazioni.* In-8°. Reggio, Calderini.

V. di Giovani. *Severino Boezio, filosofo e i suoi imitatori.* In-12°. Palermo, Pedone Lauriel.

M. Valdarnini. *Principio intendimento e storia della classificazione delle umane conoscenze secondo F. Bacone.* In-12. 2 ed. Firenze, Cellini.

Le successeur de M. Bain dans sa chaire d'Aberdeen est son élève, M. Minto. Le choix de ce candidat bien peu connu par ses titres philosophiques paraît avoir causé, en Angleterre, une certaine surprise et a été fort critiqué. Parmi les autres candidats à cette chaire, le *Spectator* cite MM. James Sully, Adamson, Ward et Knight.

M. Herbert Spencer vient de publier une réponse à divers articles sous le titre : *Appendix to first Principles dealing with criticisms* (Williams and Norgate, 563-586 p.). Il prépare une publication de même nature qui sera relative aux *Principles of Psychology.*

Pendant le mois de septembre dernier, on a inauguré la statue de Pascal à Clermont et celle de Spinoza à La Haye. — On annonce la publication très prochaine du livre de M. F. Pollock sur Spinoza.

Après la *Politique de Rabelais* de M. Hermann Ligier, voici une étude de M. F. Vallat sur *Le génie de Rabelais* (in-8°, Delagrave) où l'auteur s'est proposé « de mettre en lumière, uniquement pour l'instruction du plus grand nombre, l'impulsion vigoureuse donnée par un sage, sous le masque d'un fou, à l'avancement intellectuel et moral de la France. »

M. Bernard Perez se prépare à publier un volume sur *L'éducation dès le berceau*, pour faire suite à son précédent travail sur « Les trois premières années de l'enfant. »

Le Propriétaire-gérant,
Germer Baillière.

COULOMMIERS. — TYPOGRAPHIE PAUL BRODARD.

LES INSTITUTIONS POLITIQUES

I. PRÉLIMINAIRES[1]

L'idée et le sentiment ne sauraient être complètement séparés. Toute émotion correspond à un appareil plus ou moins distinct d'idées ; tout groupe d'idées se trouve plus ou moins voilé d'émotions. Il y a cependant de grandes différences dans la part qui revient à chacune d'elles dans la combinaison. Il est des sentiments qui demeurent vagues, faute d'une définition intellectuelle, et d'autres qui reçoivent des formes claires des conceptions auxquelles ils se trouvent associés. Tantôt nos idées sont déformées par la passion qui les envahit, tantôt il est difficile d'y découvrir trace de plaisir ou de déplaisir. Il est clair aussi que dans chaque cas les proportions de ces deux éléments de l'état mental peuvent varier. Les idées restant les mêmes, l'émotion qui les accompagne peut être plus ou moins grande, et chacun sait bien que la rectitude du jugement porté dépend, sinon de l'absence d'émotion, au moins de cet état d'équilibre des émotions qui est incompatible avec la prépondérance d'aucune d'elles.

Cette vérité éclate surtout dans les sujets qui touchent à la vie humaine. Il est deux manières de considérer les actions des hommes, le point de vue de l'individu ou celui de la société. On peut y voir des groupes de phénomènes à soumettre à l'analyse en vue de constater les lois qui règlent leur dépendance ; on peut aussi les regarder comme des causes de plaisir ou de peine, et alors les associer avec l'approbation ou la réprobation. Lorsque nous traitons ces problèmes au point de vue intellectuel, nous pouvons considérer la conduite comme le résultat de certaines forces ; lorsque nous les traitons au point de vue moral et que nous jugeons les effets de la conduite

1. Les renvois relatifs aux faits cités dans cet article et dans les suivants seront indiqués lorsque ces articles reparaîtront dans une publication définitive. Les allusions qui seront faites çà et là à des sujets qui ne se trouveront point sous les yeux du lecteur sont des conséquences de ce que ces articles sont la suite d'écrits déjà publiés.

comme bons dans un cas et mauvais dans un autre, nous pouvons en faire l'objet soit de notre admiration, soit de notre indignation pour satisfaire notre conscience. Il doit évidemment exister une grande différence dans nos conclusions, selon que, dans le premier cas, nous considérons les actions des hommes comme celles d'êtres sans rapport avec nous, qui ne nous touchent que parce que nous avons à les comprendre, ou que, dans le second cas, nous les regardons comme des actes d'êtres semblables à nous, dont la vie et la nôtre se trouvent liées, et dont la conduite éveille en nous, par effet direct ou par sympathie, des sentiments d'amour ou de haine.

Dans l'*Introduction à la sociologie*, j'ai décrit en détail les divers genres de perversion que nos émotions produisent dans nos jugements. J'ai fourni des exemples montrant comment la crainte et l'espérance nous exposent à de fausses appréciations, comment l'impatience nous porte à prononcer des condamnations injustes, comment l'antipathie et la sympathie peuvent déformer nos croyances. Les faits nombreux rapportés dans cet ouvrage démontrent que le pli de l'éducation et celui du patriotisme déjettent l'un et l'autre les convictions des hommes. Enfin j'ai montré que les formes les plus particulières des préjugés moraux, le préjugé de classe, le préjugé politique et le préjugé théologique, produisent chacun, une forte prédisposition à telle ou telle manière de considérer les affaires publiques.

On me permettra d'insister sur la nécessité qui s'impose à nous dans nos études sociologiques, et surtout dans celle que nous allons aborder, d'écarter autant que possible toutes les émotions que les faits sont de nature à exciter en nous, et de ne nous préoccuper que de l'interprétation des faits. Nous rencontrerons divers groupes de phénomènes dont l'examen est de nature à soulever en nous le mépris, le dégoût ou l'indignation ; nous ne devons pas nous laisser dominer par ces sentiments.

Au lieu de négliger les superstitions de l'homme primitif, comme n'étant d'aucune valeur ou comme purement dangereuses, nous devons examiner le rôle qu'elles ont joué dans l'évolution sociale et nous tenir prêts, au besoin, à reconnaître leur utilité. Nous avons déjà vu que la croyance qui porte le sauvage à enterrer des objets précieux à côté des cadavres et à porter des aliments sur les tombeaux a une origine naturelle ; que la propitiation des plantes et des animaux et le « culte du bois et de la pierre » ne sont pas des pratiques gratuitement absurdes ; enfin que, si l'on sacrifiait des esclaves aux funérailles de leurs maîtres, c'était en vertu d'une idée qui paraît rationnelle à l'intelligence rudimentaire. Maintenant nous

allons examiner les effets politiques de la théorie animiste ; et, s'il existe une raison d'affirmer que cette croyance a été un adjuvant indispensable de l'évolution sociale, nous devons sans hésiter accepter cette conclusion.

La connaissance des misères que les luttes des peuples ont causées partout, durant des siècles sans nombre, ne doit pas nous empêcher de reconnaître le rôle prééminent que ces luttes ont joué dans la civilisation. Si nous devons éprouver de l'horreur à la vue du cannibalisme qui a été dans le monde entier, dans les premiers temps, une conséquence de la guerre; si nous frissonnons à l'idée des hécatombes de prisonniers qui ont été faites des myriades de fois à la suite des batailles que se livraient les tribus sauvages ; si nous lisons avec dégoût l'histoire de ces pyramides de têtes et d'ossements blanchis de populations massacrées qu'ont dressées des envahisseurs barbares, si nous devons haïr l'esprit militaire, qui de nos jours encore inspire les trahisons et les agressions brutales, ce n'est pas une raison pour que nous laissions nos sentiments nous aveugler sur la valeur des preuves qui s'offrent à nous en faveur de l'influence favorable exercée par les conflits sociaux sur le développement des organes sociaux.

Notre aversion pour des gouvernements de certains genres ne doit pas davantage nous empêcher de voir qu'ils sont appropriés à leurs circonstances. Encore que nous rejetions l'idée que le vulgaire se fait de la gloire, et que nous refusions d'accorder, à l'exemple des soldats et des écoliers, l'épithète de *grand* aux despotes conquérants, et que nous détestions le despotisme ; encore que nous regardions le sacrifice qu'un despote fait de ses propres peuples et des peuples étrangers à son but de domination universelle, comme des crimes énormes ; il nous faut pourtant reconnaître les heureux résultats qui naissent de temps en temps des empires qu'ils édifient par la consolidation de plusieurs sociétés en une seule. Ni les massacres ordonnés par les empereurs romains, ni les assassinats auxquels les potentats de l'Orient ont recours pour se débarrasser de leurs parents, ni les exactions excessives des tyrans, qui appauvrissent des nations entières ne doivent nous influencer jusqu'à nous empêcher d'apprécier les avantages qui ont, dans certaines conditions, été les fruits de la puissance illimitée d'un souverain. Le souvenir des instruments de torture, des oubliettes, des victimes emmurées, ne doit pas cacher à notre esprit la preuve que l'abjecte soumission du faible au fort, quoique imposée sans scrupule, a été, en certains temps et en certains lieux, nécessaire. Il en est de même d'une autre conséquence de la guerre, le droit de propriété d'un homme sur un autre. Il faut

se garder de condamner l'esclavage d'une manière absolue, alors même que nous croirions à la tradition répétée par Hérodote, que la construction de la grande pyramide exigea, pendant vingt ans, des relais de cent mille esclaves; ou que nous tiendrions pour vrai le récit d'après lequel les serfs astreints au travail pour bâtir Saint-Pétersbourg ont péri au nombre de trois cent mille. Sans doute nous savons que l'imagination reste au-dessous des souffrances endurées par les hommes et les femmes tenus en esclavage, sans que l'histoire en ait gardé le souvenir; mais nous devons maintenir notre esprit en état d'accepter les faits propres à prouver que de l'institution servile il a pu résulter des avantages.

En un mot, pour qu'une interprétation des arrangements sociaux soit digne de confiance, il faut qu'elle soit l'œuvre d'une conscience à peu près dépourvue de passion. Si l'on ne peut ni ne doit exclure de l'esprit le sentiment au moment où l'on considère ces arrangements, on doit cependant l'en exclure quand on les considère comme des phénomènes naturels dont on veut savoir les causes et les effets.

Ce qui nous aidera à conserver cette attitude mentale, c'est la conviction que, dans les actions humaines, le mal absolu peut être un bien relatif, et le bien absolu un mal relatif.

C'est un lieu commun qu'on entend répéter que les institutions à l'abri desquelles une race prospère ne conviennent pas à une autre, mais il s'en faut de beaucoup que la croyance à cette vérité soit commune. Il est des gens qui ne croient plus à la vertu des « constitutions sur le papier », et qui ne laissent pas cependant de préconiser l'application d'une politique à des races inférieures, en se fondant sur la croyance que les formes sociales civilisées peuvent être avec avantage imposées aux peuples non civilisés ; que les dispositions qui nous semblent vicieuses le sont pour ceux-ci, et qu'ils trouveraient profit à des institutions domestiques, industrielles ou politiques, semblables à celles dont nous tirons avantage. Mais, du moment que nous admettons que le type d'une société est déterminé par la nature de ses unités, nous sommes obligés d'admettre comme conséquence qu'un régime intrinsèquement du rang le plus inférieur peut être néanmoins le meilleur possible dans les conditions primitives.

En d'autres termes, il ne faut pas substituer le code avancé qui règle notre conduite, lequel s'adresse surtout aux relations privées, au code rudimentaire de conduite, lequel s'applique principalement aux relations publiques. Aujourd'hui que la vie est généralement absorbée par des relations pacifiques entre concitoyens, les idées morales portent principalement sur les actions d'homme à homme ;

mais dans les premiers temps, alors que la vie se passait surtout en lutte avec les sociétés voisines, les idées morales qui pouvaient exister avaient presque exclusivement pour objet les relations intersociales : on jugeait les actions des hommes d'après leurs effets directs sur la prospérité de la tribu. Puisque la conservation de la société a la prééminence sur celle de l'individu, puisqu'elle en est la condition, il faut, dans l'étude des phénomènes sociaux, interpréter le bien et le mal plutôt dans leur sens primitif que dans leur sens moderne, et par suite considérer comme relativement bon ce qui permet à la société de survivre, quelque grandes que soient les souffrances infligées aux individus.

Si l'on veut interpréter correctement l'évolution politique, il convient d'élargir beaucoup une autre d'entre nos idées ordinaires. Les mots *civilisés* et *sauvages* doivent leur avoir donné des significations très différentes de celles qui ont cours aujourd'hui. La profonde différence, que l'usage établit tout à l'avantage des hommes qui composent les nations avancées, et au désavantage des hommes qui forment les groupes simples, ne résiste pas aux effets d'une connaissance plus complète. On trouve chez les peuples grossiers des caractères qui soutiennent la comparaison avec ceux des meilleurs d'entre les peuples cultivés. Avec peu de savoir et des arts rudimentaires, certains peuples possèdent des vertus à faire honte à ceux d'entre nous dont l'éducation et l'élégance sont les plus parfaites.

Il existe dans l'Inde des débris de certaines races primitives qui possèdent un caractère moral où l'habitude de dire la vérité paraît organique. Ces indigènes ne sont pas seulement supérieurs en cela aux Hindous leurs voisins, doués d'une intelligence plus développée et en possession d'une civilisation relativement avancée ; ils le sont aussi aux Européens. On a fait la remarque dans l'Inde qu'il est des peuplades montagnardes dont on peut toujours accepter avec une confiance parfaite les affirmations ; on ne saurait en dire autant des diplomates qui trompent avec intention, ou des ministres qui font de fausses déclarations sur les affaires du cabinet. Parmi ces peuplades, on peut citer les Santals, dont Hunter dit qu'ils « sont les plus véridiques des hommes qu'il ait jamais rencontrés », et les Sourahs. « Un trait agréable de leur caractère, dit Shortt de ces derniers, c'est qu'ils sont absolument véridiques, qu'ils ne savent point mentir. » Néanmoins les relations des sexes appartiennent chez eux à un type primitif et inférieur ; il en est ainsi chez les Todas eux-mêmes, qui regardent « la fausseté comme le pire des vices ». Metz, il est vrai, raconte qu'ils usent de dissimulation envers les Européens, mais il reconnaît que c'est un effet de leur com-

merce avec eux. Ce jugement se trouve conforme à celui qu'a exprimé devant moi un fonctionnaire civil de l'Inde au sujet d'autres tribus montagnardes, jadis bien connues pour leur véracité, mais que leur contact avec les blancs a rendues moins véridiques. Le mensonge est si rare chez les peuples aborigènes de l'Inde que les *civilisés* n'ont point encore corrompus, que Hunter distingue, entre toutes des tribus du Bengale, les Tipperas comme « la seule où ce vice se rencontre ».

De même, pour l'honnêteté, il est des peuples dits inférieurs qui en remontrent à ceux qui passent pour supérieurs. Si dégradés et ignorants que soient à quelques égards les Todas dont nous venons de parler, Harkness nous dit « qu'il n'a jamais vu un peuple, civilisé ou sauvage, qui parût avoir un respect plus religieux pour les droits du *mien* et du *tien*. » Les Marias (Gonds) « présentent comme plusieurs autres races sauvages un caractère singulier de véracité et d'honnêteté. » Chez les Khonds, « nier une dette est une violation de ce principe, tenue pour un acte extrêmement coupable. Il faut, disent-ils, tout abandonner à ses créanciers. » Le Santal, qui « ne pense jamais à tirer de l'argent d'un étranger », préfère « ne point traiter affaire avec ses hôtes ; mais quand ceux-ci abordent la question, il traite avec eux avec autant d'honnêteté qu'il le ferait avec un homme de sa tribu..... il dit tout de suite le véritable prix de l'objet. » Les Lepchas « sont merveilleusement honnêtes ; le vol est rare chez eux. Enfin les Bodos et Dhimals sont « honnêtes et véridiques en actes et en paroles ». Le colonel Dickson s'étend sur la « fidélité, la véracité et l'honnêteté » des indigènes du Carnate, qui témoignent « d'un dévouement extrême et presque touchant quand on se fie à leur honneur ». Enfin Hunter dit que, chez les Chacmas, « le crime est rare..... le vol presque inconnu. »

Il en est de même aussi des vertus générales de ces tribus et de quelques autres peuples sauvages. Le Santal « possède une disposition heureuse », « il est sociable à l'excès », « courtois », mais « ferme et exempt de servilité » ; et, quoique les « deux sexes recherchent passionnément la société l'un de l'autre », les femmes sont « extrêmement chastes ». Les Bodos et Dhimals sont « pleins d'aimables qualités et presque entièrement dépourvus de celles qui ne le sont pas ». Le Lepcha, joyeux, aimable et patient, » est, selon le docteur Hooker, un très « attrayant compagnon » ; enfin le D[r] Campbell rapporte un exemple « de l'effet qu'un profond sentiment du devoir peut produire sur ce sauvage ». On peut aussi citer des faits tirés de récits sur certains peuples malayo-polynésiens et papous, qui montrent sous une vivre lumière des traits de caractère que nous n'associons d'ordinaire

qu'à la nature humaine longtemps soumise à la discipline de la vie civilisée et aux enseignements d'une religion supérieure. Albertis, dont le témoignage est des plus récents, parle de certain peuple de la Nouvelle-Guinée qu'il a visité (près de l'île Yule) et le dit d'une honnêteté rigoureuse, « très bon et pacifique » : après les disputes qui éclatent entre les villages, les gens « se montrent aussi affables qu'auparavant et ne témoignent aucune animosité. » Mais le Rév. W.-G. Lawes, qui commente le récit d'Albertis dans un rapport à l'Institut colonial, dit que leur bienveillance pour les blancs ne résiste pas aux mauvais traitements que ceux-ci leur font subir. C'est l'histoire de tous les sauvages.

Au contraire, dans diverses parties du monde, les hommes appartenant à des types différents fournissent la preuve que des sociétés relativement avancées dans l'organisation et la culture peuvent demeurer barbares dans leurs idées, leurs sentiments et leurs usages. Les Fidjiens, qui, d'après le Dr Pickering, sont les plus intelligents des peuples illettrés, sont au nombre des plus féroces. « Le caractère des Fidjiens se signale par une méchanceté profonde et vindicative. » Le mensonge, la trahison, le vol et le meurtre ne sont point chez eux des actes criminels, mais des actions honorables ; l'infanticide se pratique en grand ; on étrangle d'ordinaire les gens maladifs ; et quelquefois on dépèce toutes vives les victimes humaines avant de les manger. Néanmoins, les Fidjiens ont « un système politique compliqué et conduit avec soin », des forces militaires bien organisées, des fortifications bien étudiées, une agriculture avancée avec rotation de cultures et irrigations ; la division du travail y est poussée loin, un appareil de distribution distinct et une ébauche de circulation ; enfin une industrie assez habile pour construire des canots qui portent trois cents hommes. Voyons encore une autre société africaine, le Dahomey. Nous y trouvons un système complet de classes, au nombre de six ; des arrangements politiques complexes, avec des fonctionnaires allant toujours par deux ; une armée divisée en bataillons, qu'on passe en revue et qui fait la petite guerre ; des prisons, une police, et des lois somptuaires ; une agriculture dans laquelle on fait usage d'engrais et qui cultive une vingtaine de plantes, des villes entourées de fossés, des ponts et des routes avec des barrières à péage. Cependant à côté de ce développement social relativement supérieur existe un état de choses qu'on pourrait appeler le crime organisé. On fait des guerres pour se procurer les crânes dont on décore le palais du roi ; on égorge des centaines de sujets quand le roi meurt ; on en immole cinq cents chaque année pour envoyer des messages dans l'autre monde. Cruels et

sanguinaires, menteurs et fourbes, « les naturels sont dépourvus de sympathie ou de reconnaissance même à l'égard des membres de leur propre famille, » de sorte qu' « il n'existe pas même l'apparence de l'affection entre le mari et la femme ou entre les parents et les enfants ». Le Nouveau Monde offrit, à l'époque de sa découverte, des témoignages analogues. Les Mexicains avaient des villes de 180 000 maisons, mais ils adoraient des dieux cannibales dont on nourrissait les idoles de chair humaine chaude et fumante, introduite dans leur bouche, et faisaient des guerres dans le but de se procurer les victimes qu'il fallait immoler à ces dieux. Ils étaient habiles pour bâtir des temples imposants, assez vastes pour que dix mille hommes puissent danser dans leurs cours, mais ils immolaient deux mille cinq cents personnes par an, rien qu'à Mexico et dans les villes voisines, et un bien plus grand nombre dans tout l'ensemble du pays. Pareillement, dans les États populeux de l'Amérique centrale, assez civilisés pour posséder un système de calcul, un calendrier régulier, des livres, des cartes, etc. ; il y avait aussi des sacrifices d'un grand nombre de prisonniers, d'esclaves et d'enfants, à qui l'on arrachait le cœur qu'on offrait tout palpitant sur les autels, ou qu'on écorchait vifs et dont la peau servait aux prêtres de vêtements de danse.

Nous n'avons pas besoin de chercher dans des régions éloignées ou chez des races étrangères des faits démontrant qu'il n'existe pas de lien nécessaire entre les types sociaux appelés civilisés et les sentiments supérieurs que nous associons d'ordinaire avec la civilisation. Les mutilations des prisonniers qu'on voit dans les sculptures d'Assyrie ne sont pas d'une cruauté moindre que celles dont les plus sanguinaires des races sauvages nous offrent des exemples. Ramsès II, qui se plaisait à se faire représenter en sculpture sur les murs des temples dans toute l'Egypte tenant une douzaine de captifs par les cheveux et leur tranchant la tête d'un coup, massacra dans ses conquêtes plus d'hommes que n'en peuvent détruire un millier de chefs sauvages ensemble. Les tortures infligées aux ennemis captifs par les Peaux-Rouges ne dépassent pas en horreur, celles qu'on faisait subir dans l'antiquité aux criminels par le supplice de la croix, ou aux gens suspects de rébellion que l'on cousait dans la peau d'un animal fraîchement tuer, ou aux hérétiques qu'on enduisait d'une matière combustible à laquelle on mettait le feu. Les Damaras, qu'on dit assez complètement dépourvus de cœur pour rire à la vue d'un des leurs tué par une bête féroce, ne valent pas moins que les Romains, qui se donnaient tant de peine pour recruter les victimes de leurs plaisirs qu'on massacrait en masse dans les amphithéâtres. Si les victimes des hordes d'Attila dépassent le nombre de celles que les

armées romaines firent périr à la conquête de Séleucie, ou celui des Juifs qu'Adrien fit égorger, c'est que l'occasion n'avait pas permis que celles-ci fussent plus nombreuses. Les cruautés des Néron et des Gallien et d'autres empereurs rivalisent avec celles des Gengis Khan et de Tamerlan. Caracalla fit mettre à mort vingt mille amis de son frère après l'avoir assassiné ; puis ses soldats forcèrent le sénat à placer le meurtrier au rang des dieux, preuve que chez le peuple romain la férocité ne le cédait point à celle qui fait déifier le plus sanguinaire des chefs chez les pires des sauvages. Le christianisme n'y a pas changé grand'chose. Dans toute l'Europe au moyen âge, les crimes politiques et les dissidences religieuses attiraient sur leurs auteurs des tortures savamment calculées, égales à celles que font souffrir à leurs victimes les barbares les plus cruels, sinon plus atroces.

Si étrange que cela paraisse, il faut admettre que l'accroissement du sentiment de l'humanité ne marche pas *pari passu* avec la civilisation ; mais qu'au contraire les premières étapes de la civilisation ont pour condition nécessaire un état d'inhumanité relative. Chez les tribus d'hommes primitifs, c'est le plus brutal plutôt que le plus bienveillant qui réussit dans les conquêtes dont la consolidation des constructions sociales primitives est le résultat. Durant les étapes subséquentes de l'évolution sociale, une agression sans scrupule venant du dehors et une contrainte cruelle sévissant au dedans de la société demeurent longtemps l'accompagnement habituel du développement politique. Les hommes dont le concours a formé les meilleures sociétés organisées, n'ont été dans le principe, et n'ont été longtemps, que les sauvages les plus forts et les plus adroits. Aujourd'hui, même encore, lorsqu'ils s'affranchissent des influences qui modifient superficiellement leur conduite, ils montrent qu'ils ne valent pas beaucoup mieux que des sauvages. Lorsque d'une part nous portons les yeux sur une peuplade absolument incivilisée, les Veddahs des bois, qui, dit-on, sont d'une « véracité et d'une honnêteté proverbiales, doux et affectueux, obéissant au plus léger signe d'un désir, et très reconnaissants de l'attention ou de l'assistance qu'on leur prête », ces sauvages au sujet desquels Pridham fait la remarque que nous pourrions prendre chez eux des leçons de reconnaissance et de délicatesse ; et que d'autre part nous ramenons nos regards sur les actes récents de brigandage international, accomplis par le massacre de milliers d'individus qui n'avaient fait aucun mal, à ceux qui les tuaient, et au prix d'actes de perfidie et de manque de foi et d'exécutions de prisonniers faites de sang-froid ; nous ne pouvons nous empêcher de reconnaître qu'entre les

types dits civilisés et sauvages la différence n'est pas du genre que l'on suppose communément. Quelque relation qui existe entre le caractère moral et le type social, elle n'est point telle qu'elle implique à tous égards la supériorité émotionnelle de l'homme social sur l'homme présocial.

« Comment cette idée peut-elle se concilier avec celle de progrès? » diront nombre de lecteurs. « Qu'est-ce donc qui justifie la civilisation, si, comme cette idée l'implique, on constate quelques-uns des attributs supérieurs de l'humanité portés plus haut chez des peuples sauvages, qui vivent isolés par paires dans les bois, que chez de grandes nations bien organisées, en possession d'arts merveilleusement élaborés et d'une science étendue? » Un appel à l'analogie sera la meilleure réponse à faire.

C'est parce que la lutte pour l'existence s'est propagée dans toute l'étendue du monde animal qu'elle a été un moyen indispensable d'évolution. Nous voyons que, dans la concurrence entre les individus de même espèce, la survie des plus aptes a depuis le commencement favorisé la production d'un type supérieur; mais ce n'est pas tout; nous voyons encore que la guerre incessante entre les espèces est la cause principale et de la croissance et de l'organisation. Sans le conflit universel, il n'y aurait pas eu de développement des facultés actives. Les organes de perception et de locomotion se sont peu à peu développés durant l'action réciproque des individus poursuivants et des poursuivis. Les membres et les sens en se perfectionnant ont fourni un concours plus avantageux aux viscères, et les appareils viscéraux ont fourni un meilleur apport de sang aéré aux membres et aux sens; d'autre part, un système nerveux supérieur s'est trouvé nécessaire à chaque étape pour coordonner les actions de ces appareils plus complexes. Du côté des animaux de proie la mort par inanition, et du côté de ceux qui servent de proie la mort par destruction, ont fait disparaître les individus et les espèces les moins favorablement armés. Tout progrès dans la force, la vitesse, l'agilité ou la sagacité dans les animaux d'une classe a pour conséquence nécessaire un progrès correspondant dans les animaux de l'autre classe; sans les efforts répétés sans fin pour atteindre la proie ou échapper à l'ennemi, sous peine de la vie, ni les uns ni les autres n'auraient pu réaliser leur progrès.

Remarquons néanmoins que si cette impitoyable discipline de la nature, ce monstre « aux dents et aux griffes rouges de sang », a été une condition nécessaire de l'évolution de la vie dans le règne de la sensibilité, il n'en faut pas conclure qu'elle doive exister dans tous les temps et avec tous les êtres. L'organisation supérieure développée par

cette lutte universelle et qui s'y adapte n'est pas nécessairement condamnée à s'employer à jamais à des fins pareilles : la force et l'intelligence résultant de cette organisation sont de nature à servir à des emplois bien différents. La structure héréditaire qui la constitue n'est pas seulement bonne pour l'attaque ou la défense, elle est apte à d'autres fins diverses, lesquelles peuvent devenir pour l'être ainsi modifié les fins uniques de sa destinée. Les myriades d'années de guerre durant lesquelles se sont développées les forces de tous les types inférieurs d'êtres vivants ont légué à l'être du type supérieur des forces pour des fins sans nombre outre celles de tuer et d'éviter d'être tué. Ses dents et ses ongles servent peu dans le combat; il n'impose pas à son esprit comme occupation ordinaire l'obligation de combiner des moyens de détruire d'autres êtres vivants, ou de se préserver du mal que ceux-ci pourraient lui faire.

De même pour les organismes sociaux. Nous devons reconnaître que la lutte pour l'existence entre les sociétés a été l'instrument de leur évolution. Ni la consolidation et la reconsolidation de petits groupes sociaux en un groupe plus grand, ni l'organisation de groupes composés et doublement composés, ni le développement concomitant de tous les facteurs d'une existence plus large et plus élevée que produit la civilisation, n'auraient été possibles sans les guerres de tribu à tribu et plus tard de nation à nation. Ce qui est le point de départ de la coopération sociale, c'est l'action combinée pour l'attaque et la défense; c'est de ce genre de coopération que tous les autres proviennent. Quoiqu'il soit impossible de légitimer les horreurs causées par cet antagonisme universel qui, débutant par les guerres chroniques de petites troupes, il y a dix mille ans, a fini par les grandes batailles de grandes nations, il faut reconnaître que sans ces horreurs le monde ne serait encore habité que par des hommes de type faible, cherchant un abri dans les cavernes et vivant d'une nourriture grossière.

Remarquons cependant que la lutte intersociale pour l'existence, qui a été une condition indispensable de l'évolution des sociétés, ne jouera pas nécessairement dans l'avenir un rôle semblable à celui qu'elle a joué dans le passé. Nous reconnaissons que nous sommes redevables à la guerre de la formation des grandes sociétés et du développement de leurs appareils; mais nous pouvons conclure que les forces acquises, applicables à d'autres fonctions sociales, perdront leur rôle primitif. Si nous accordons que, sans ces luttes sanglantes continuelles, les sociétés civilisées n'auraient pu se former, et que cet état devait nécessairement avoir pour corrélatif une forme appropriée du caractère de l'homme, autant de férocité que

d'intelligence; nous avons en même temps le droit d'affirmer qu'une fois ces sociétés produites, la brutalité du caractère des unités sociales, condition nécessaire de cette opération, disparaîtra. Tandis que les profits réalisés durant la période de déprédation demeurent comme un héritage permanent, les maux sociaux et individuels causés dans cette période décroîtront et s'effaceront graduellement.

Ainsi donc, quand nous considérons la structure et les fonctions d'une société au point de vue de l'évolution, nous pouvons conserver le calme d'esprit nécessaire pour en donner une interprétation scientifique, sans perdre la faculté d'éprouver le sentiment d'approbation ou de réprobation morales.

A ces remarques préliminaires sur l'attitude mentale qu'on doit conserver dans l'étude des institutions politiques, nous en devons ajouter d'autres plus courtes relatives aux questions dont on doit s'occuper. Si les sociétés étaient toutes de la même espèce, ne différant que par le degré de croissance et de structure, on apercevrait clairement en les comparant le cours de l'évolution; mais la différence de types qui les sépare, tantôt grande, tantôt petite, jette de l'obscurité sur le résultat de ces comparaisons.

Ajoutons encore que, si chaque société grandissait et se développait à l'abri de l'intrusion de facteurs nouveaux, l'interprétation de son évolution serait relativement facile, mais les opérations compliquées du développement social sont souvent recompliquées par des changements subits dans les systèmes de facteurs. Tantôt le volume de l'agrégat social augmente ou diminue tout d'un coup par une annexion ou par une perte de territoire; tantôt le caractère moyen de ses unités se trouve changé par l'introduction d'une autre race à titre de conquérants ou d'esclaves; tandis que, nouvel effet de ce changement, de nouvelles relations sociales se superposent aux anciennes. Dans bien des cas, les invasions que les peuples se font subir les uns aux autres, les mélanges de races et d'institutions, les dissolutions et les reconstructions de l'agrégat détruisent la continuité des changements normaux au point qu'il est extrêmement difficile, sinon impossible, d'en rien conclure.

Encore une fois, les changements dans le mode moyen d'existence d'une société, tantôt de plus en plus belliqueuse et tantôt de plus en plus industrielle, provoquent des métamorphoses : le changement de fonction engendre le changement de structure. Aussi faut-il distinguer les réarrangements progressifs qui appartiennent aux périodes les plus avancées du développement d'un type social de celles qui sont causées par le début du développement d'un type social autre. Les traits d'une organisation, appropriés à un mode d'activité périmé ou

depuis longtemps suspendu, commencent à s'effacer et font place aux traits de plus en plus définis d'une organisation appropriée au mode d'activité qui a remplacé la première. On peut commettre des erreurs si l'on prend les traits de l'une pour ceux de l'autre. Nous pouvons donc prévoir que, de cet ensemble complexe et confus, les vérités les plus générales seules ont chance d'émerger avec netteté. Tout en prévoyant la possibilité d'établir positivement certaines conclusions générales, nous devons prévoir aussi qu'il faudra se borner à donner comme probables les conclusions plus spéciales.

Heureusement, comme nous le verrons en définitive, les conclusions susceptibles d'être établies positivement sont celles dont la valeur directrice est la plus grande.

Herbert Spencer.

DU SOMNAMBULISME PROVOQUÉ

(SUITE)[1]

III. — *Du somnambulisme des animaux.*

Il semble que pour juger la question de la simulation rien ne soit plus simple que d'expérimenter sur des êtres incapables de jouer la comédie. Toutefois on se heurte alors à de grandes difficultés, telles qu'elles n'ont pu encore être complètement surmontées. Il est probable, en effet, que la spontanéité cérébrale, si évidente chez l'homme, n'existe que rudimentaire chez les autres animaux. S'il est vrai, ainsi que nous allons chercher à le montrer, que tous les symptômes du somnambulisme soient dus à l'abolition de cette spontanéité cérébrale, il s'ensuit que les phénomènes du somnambulisme seront très faiblement accentués chez les animaux autres que l'homme. Aussi toutes les recherches faites sur les animaux sont-elles médiocrement probantes, n'apportant que peu de lumière dans l'obscurité de la question.

En 1646, le Père Kircher[2] publia, dans un livre intitulé : *Ars magna lucis et umbrae*, sa fameuse expérience sur l'hypnotisme. En faisant, devant le bec d'un oiseau, d'un coq principalement, une raie sur le sol avec un morceau de craie, on rend l'animal complètement immobile.

Cette expérience a été reprise par Czermak[3], qui l'a étendue à

1. Voir le numéro précédent de la *Revue*.

2. Il est probable, d'après Preyer (*loc. cit.*, p. 97), que Daniel Schwenter, dans un livre intitulé : *Deliciæ physico mathematicæ* (Nuremberg, 1636, p. 562,) et un auteur inconnu de la même époque, un professeur de l'Université de Paris, dont Schwenter ne donne pas le nom, avaient fait avant Kircher la même expérience. J'ai entre les mains un autre livre de Kircher intitulé : *Magnes sive de arte magnetica opus* (Cologne, 1643), où l'on trouve des considérations curieuses sur le magnétisme des animaux (liber III, pars VI, p. 657 à 677. *Magnetismus animalium*). Le crapaud, l'anguille, le cerf, la torpille, le rémora et quelques poissons fantastiques, comme la sirène, sont des animaux magnétiques.

3. *Comptes rendus de l'Académie de Vienne,* 1872, p. 361, et *Archives de Pflüger*, t. VII, p. 107 à 121.

d'autres animaux, à de petits oiseaux, par exemple, et à des écrevisses.

M. Preyer, reprenant ces expériences, a attribué à la frayeur les phénomènes qu'on voit survenir chez les animaux dans ces conditions. Des écrevisses, des grenouilles, des cochons d'Inde, des lapins, peuvent être rendus immobiles de différentes manières. Le plus souvent on réussit en excitant fortement les nerfs de la sensibilité. Cette excitation provoquerait la mise en jeu de l'appareil inhibiteur des centres nerveux supérieurs. Dans une récente communication à la Société médicale d'Iéna (28 mai 1880), M. Preyer s'exprime ainsi : « J'ai hypnotisé beaucoup d'animaux, et je suis arrivé à cette conclusion que, par des excitations périphériques, on peut produire chez eux deux actions d'arrêt différentes. Le premier état est un état de cataplexie, c'est-à-dire une sorte de frayeur et d'épouvante, une paralysie par la frayeur. Le second état est un état d'hypnose. Les animaux, comme les hommes, deviennent cataplégiques à la suite d'excitations périphériques qui sont soudaines, brusques et violentes. Ils deviennent hypnotiques à la suite d'excitations périphériques qui sont prolongées, faibles et uniformes. Il y a de très grandes différences individuelles, quant à la manière de réagir entre les divers animaux, comme entre les diverses personnes. Si l'on serre légèrement, avec une pince à pression, les narines d'un cochon d'Inde, ou si on le tient doucement par l'oreille entre les doigts, au bout d'une demi-minute il devient hypnotique. On peut alors écarter la pincette ou les doigts, l'animal conserve un état de stupeur telle qu'on peut le placer, sans qu'il remue, dans les positions les plus bizarres. Un léger choc ou l'insufflation suffisent pour le faire revenir à l'état normal. Cette hypnose ressemble beaucoup à la cataplexie ; elle en diffère surtout en ce que les hypnotiques peuvent remuer les membres, tandis que ces mouvements sont impossibles chez les cataplégiques [1]. »

Le premier mémoire de M. Preyer sur la cataplexie est assez instructif, et, outre les faits nouveaux observés par cet expérimentateur, il contient une critique détaillée des travaux antérieurs.

Si l'on saisit brusquement un cochon d'Inde de manière à le maintenir de force dans l'immobilité, le ventre en l'air, au bout d'une ou deux minutes il restera tout à fait stupide, inerte et sans mouvement. Avec une poule, un coq, même avec un lapin, la même expérience réussit très bien. On peut alors l'exciter en soufflant

1. Cette distinction entre la cataplexie et l'hypnotisme ne laisse pas que d'être arbitraire et hypothétique. Les phénomènes qu'on observe ne se présentent pas malheureusement avec cette netteté caractéristique.

dessus, en l'éclairant vivement, en faisant vibrer un timbre à côté de lui, sans que ces excitations fassent sortir l'animal de sa stupeur. En liant rapidement avec un fil le bec d'un coq ou la patte d'une grenouille, on peut provoquer le même état de cataplexie.

Les excitations tactiles semblent être plus aptes que toutes les autres excitations à produire la cataplexie. Ainsi l'éclat de la lumière électrique, un bruit strident et soudain restent sans effet. A ces faits, bien démontrés par M. Preyer, je puis ajouter cette expérience que j'ai souvent répétée : une excitation électrique soudaine et violente (décharge d'une forte batterie de Leyde) portant sur la tête même de l'animal amène un mouvement brusque et total de tous les muscles du corps, mais on n'observe aucune cataplexie consécutive.

Chez les très jeunes sujets, il n'y a pas de cataplexie possible. Des cochons d'Inde nouveau-nés ou âgés de dix jours au plus ne peuvent jamais rester immobiles après avoir été pendant une minute brusquement saisis et maintenus. Mais les mêmes animaux, qui jusqu'à l'âge de dix jours ne présentaient aucun phénomène de cataplexie, finirent, lorsqu'ils avancèrent en âge, par en donner plus tard tous les signes, quand on les soumit à l'expérience.

M. Heubel [1] a fait sur les grenouilles des expériences analogues. Quoique les faits soient bien observés, les conclusions qu'il en tire ne me paraissent pas pouvoir être défendues.

J'ai souvent répété l'expérience de M. Heubel. Voici en quoi elle consiste. On prend une grenouille bien vigoureuse et bien agile, on la tient pendant deux minutes environ entre les doigts, le pouce sur le ventre et les quatre doigts sur le dos, en ne la serrant que juste ce qu'il faut pour l'empêcher de s'enfuir. Cependant les mouvements de la grenouille deviennent de plus en plus lents et paresseux ; c'est à peine si elle fait des efforts pour fuir ; finalement, quand on la place sur la table, elle reste le ventre en l'air, immobile, et cela pendant un quart d'heure, quelquefois une heure et même plus.

M. Heubel a pensé que cet état d'inertie et d'immobilité de l'animal était une sorte de sommeil, et que la cause même de ce sommeil était l'absence d'excitations extérieures. Suivant lui, quand aucune excitation périphérique ne vient ébranler le cerveau, le sommeil survient nécessairement, l'état de veille ne pouvant être conservé que par l'influence incessante des excitations périphériques qui retentissent sur le système nerveux central.

1. *Archives de Pflüger*, t. XIV, p. 158 à 210 : *L'état de veille du cerveau dépend des excitations extérieures.*

Une semblable hypothèse ne s'applique pas du tout aux faits qu'on peut observer sur la grenouille. En effet, si l'on excite légèrement la grenouille immobilisée, elle sortira de sa torpeur ; mais, si l'on continue à l'exciter en lui chatouillant légèrement le dos avec le doigt, au lieu de la réveiller de plus en plus, comme cela devrait être si la théorie de M. Heubel était exacte, on la rend de plus en plus paralytique ; si bien que finalement elle ne peut presque plus se remuer. On peut alors la poser sur la table, le ventre tourné en l'air, et étendre les deux pattes postérieures, sans provoquer de mouvements réflexes. On peut aussi la placer dans des positions invraisemblables, tout à fait contraires à la situation normale d'une grenouille ; par exemple, l'adosser à une planche en étendant les deux pattes, sans qu'elle réagisse notablement. Il semble qu'elle ait été empoisonnée par une substance toxique ou qu'on ait détruit sa moelle épinière.

Qu'on fasse la même expérience sur des grenouilles décapitées (moelle sectionnée au-dessous du bulbe), on n'obtiendra pas de semblables résultats. La grenouille décapitée conserve toujours ses mouvements réflexes, et on ne peut l'étendre sur une table sans qu'aussitôt elle retire ses membres postérieurs.

Au contraire, les grenouilles non décapitées et tenues au préalable, pendant quelques minutes, dans la main, conservent, si on les étend sur la table, l'attitude qu'on leur a donnée, et cela pendant un quart d'heure, une demi-heure et même plus [1].

Ce qui prouve bien que l'hypothèse de M. Heubel — sommeil dû au défaut d'excitations périphériques — n'est pas exacte, c'est qu'une grenouille ainsi stupéfiée peut être touchée, remuée, excitée, sans se déplacer. Voilà des excitations extérieures, bien fortes cependant, qui ne suffisent pas pour réveiller l'animal. Est-il légitime d'admettre que ce sommeil est dû à l'absence d'excitations extérieures ? Souvent j'ai fait cette expérience : une grenouille, stupéfiée par les procédés indiqués plus haut, était étendue sur la table, et, à côté d'elle, je faisais vibrer un timbre très bruyant. Ce son ne provoquait aucune réaction de l'animal.

Enfin l'opinion de M. Heubel est encore infirmée par une expérience de Czermak [2], répétée par M. Preyer [3]. Si l'on pince brusque-

1. Je compte reprendre ces dernières expériences, car elles ne concordent pas avec quelques faits observés par M. Preyer, *loc. cit.*, p. 63.

2. Eine neurophysiologische Beobachtung an einem *Triton cristatus* (*Zeitschrift f. wiss. Zoologie*, 1856, p. 542).

3. *Loc. cit.* Voyez la planche photographique 3, placée à la fin de son mémoire.

ment la queue d'un triton ou la patte d'une grenouille, l'animal devient subitement immobile, stupéfié, et cette stupeur dure quelquefois plusieurs minutes. Ainsi le sommeil est provoqué non par l'absence d'excitations périphériques, mais au contraire par une excitation forte. Il est difficile de trouver une théorie qui soit plus que celle de M. Heubel en désaccord avec les faits.

La théorie de M. Heubel n'est donc pas admissible, et, au lieu de voir dans cette sorte de sommeil des grenouilles la conséquence d'une absence d'excitation, il faut y voir la conséquence d'un excès d'excitation. Il est probable que, sous l'influence des excitations périphériques, les parties du cerveau qui président à l'arrêt des actions réflexes et volontaires, entrent en jeu et paralysent les parties sous-jacentes de la moelle épinière [1].

Telles sont, très rapidement résumées, les recherches faites jusqu'ici sur l'hypnotisme des animaux. Il est à désirer qu'elles soient reprises, car elles donneront certainement des résultats fort intéressants. En tout cas, celles qui ont été faites jusqu'ici nous seront de quelque utilité pour l'explication des causes qui produisent le somnambulisme chez l'homme.

IV. — *Des moyens de provoquer le somnambulisme.*

Certes l'étude des symptômes et des formes du somnambulisme est encore bien obscure. Elle est très avancée cependant, si l'on compare ce que nous savons des symptômes à ce que nous savons des

1. Mon intention est de publier ces recherches avec plus de détails et de développer dans un travail spécial les conclusions auxquelles j'ai été amené. Aussi n'insisté-je pas davantage sur le sommeil des grenouilles, et les considérations de psychologie physiologique qui pourraient prendre place ici. Quant aux rares observations de sommeil des animaux produites par les magnétiseurs de profession, elles sont incohérentes, incomplètes, et méritent peu de créance, car on ne peut pas reproduire ces faits toutes les fois qu'on le désire : ce qui entraîne une incertitude bien naturelle. Il paraît qu'en Orient les charmeurs de serpents arrivent à des résultats étonnants ; mais il faudrait que ces faits fussent observés scrupuleusement par des naturalistes ou des physiologistes expérimentés, pour qu'ils pussent avoir droit de cité dans la science. En Perse il y a des charmeurs de lièvres (*Tour du monde*, 1862, II, p. 127).

Peut-être aussi y a-t-il lieu d'assimiler au magnétisme la fascination exercée sur certains animaux par les reptiles ; l'arrêt du chien de chasse, etc. Est-il permis de faire appel à l'attention des observateurs pour tâcher d'apporter un peu de lumière sur tous ces points. Jusqu'à présent, la question du somnambulisme des animaux n'a été qu'ébauchée. Le mémoire de M. Preyer est à coup sûr ce qu'il y a de plus précis sur le sujet.

causes du magnétisme. Ce n'est pas que les théories fassent défaut, mais elles sont toutes extrêmement insuffisantes.

Tout d'abord, il est évident que le même procédé appliqué à des personnes différentes ne peut pas réussir de la même manière. M. Preyer a observé de semblables différences individuelles chez les cochons d'Inde et les grenouilles. Que sera-ce donc quand il s'agira d'êtres humains? On a remarqué avec raison que plus l'espèce est élevée dans la série, plus les individus sont dissemblants entre eux. Il y a plus de différences entre les grenouilles qu'entre les huîtres, entre les chiens qu'entre les grenouilles; il y en a bien plus entre les hommes qu'entre les chiens. Cela est déjà vrai des organes de la vie de nutrition : mais combien plus vrai encore pour les organes de la vie de relation et surtout pour l'intelligence. De sorte que les expériences de somnambulisme portent sur l'organe le plus diversifié de l'être le plus complexe, chez qui les différences individuelles ont leur maximum de variabilité. Quelle difficulté pour l'expérimentation !

Quoi qu'il en soit, certaines conditions favorables peuvent être déterminées avec assez d'exactitude. Les femmes sont plus sensibles que les hommes. Relativement à l'âge, je suis porté à croire que les enfants peuvent être endormis; mais je n'ai jamais fait d'expérience chez les très jeunes sujets, pour ne pas faire naître chez eux un état nerveux qui ne serait pas sans inconvénient. Je suis même convaincu qu'il ne faut pas magnétiser de jeunes enfants; car, au moment où tous les organes sont en voie de développement, ils peuvent être facilement déviés dans leur direction, et on imprimerait alors à tout l'organisme une sorte de nervosisme funeste et presque pathologique. J'ai endormi des jeunes filles de dix-sept à dix-huit ans. Mais cet âge ne paraît pas être le plus favorable. Il semble que ce soit surtout de vingt-cinq à quarante ans qu'on puisse facilement être endormi. Quant aux vieillards, je croirais volontiers qu'ils sont assez rebelles au magnétisme. J'ai réussi à endormir une femme de soixante ans; mais chez elle le sommeil n'a jamais été complet, et les symptômes ont été peu intéressants.

Les tempéraments nerveux sont, comme on le pensera sans peine, plus susceptibles que les autres. En général, les femmes petites, brunes, aux yeux noirs, aux cheveux noirs abondants, aux sourcils épais, sont des sujets très favorables. Cependant quelquefois on réussit très bien avec des femmes pâles et lymphatiques, et on échoue avec des femmes très nerveuses. En somme, les femmes délicates, nerveuses, languissantes, atteintes d'une maladie chronique ou relevant de maladie, sont certainement, plus que toutes les autres, aptes à subir l'influence du magnétisme.

D'ailleurs la condition qui domine toutes les autres, c'est ce que nous avons appelé plus haut l'*éducation*. Par le seul fait d'avoir été endormi une première fois, on devient très apte à être endormi une seconde fois. Même lorsque une première expérience n'a pas réussi, elle a modifié de telle sorte le tempérament que la seconde expérience pourra réussir. Donc les conséquences de la magnétisation ne sont pas aussi passagères qu'elles le paraissent, puisqu'un changement défini s'est produit dans l'organisme [1]. En réalité, les sujets les plus sensibles au magnétisme sont ceux qui ont été endormis souvent. Ils deviennent même tellement sensibles que les moyens les plus simples réussissent à provoquer chez eux l'état somnambulique.

Il est donc absolument nécessaire, quand on veut étudier les moyens de provoquer le somnambulisme, d'établir une distinction entre les personnes qui n'ont jamais été endormies et celles qui l'ont été déjà. Chez les premières beaucoup de moyens échouent; chez les autres, tous les moyens réussissent.

Supposons d'abord qu'on veuille expérimenter sur une personne n'ayant jamais été encore endormie. On peut, pour l'endormir, procéder par deux méthodes différentes, soit par l'hypnotisme, soit par les passes.

Pour ce qui est de l'hypnotisme, l'explication est au premier abord assez facile. Les yeux étant fixés sur un objet brillant, l'éclat de cet objet peut produire une excitation prolongée des centres cérébraux qui sont en rapport avec les nerfs optiques. Cette excitation entraînerait la paralysie de la spontanéité intellectuelle, soit par une sorte de fatigue cérébrale, soit, ce qui est plus vraisemblable, par une sorte d'action d'arrêt. L'excitation des centres nerveux visuels se propagerait à certains centres inhibiteurs. Ces centres inhibiteurs entrant en jeu feraient que la cérébration spontanée, volontaire, serait supprimée, l'automate remplaçant le moi.

1. Je puis citer, comme exemple de cette sensibilité au magnétisme croissant au fur et à mesure que les experiences ont ete faites plus souvent, l'exemple de S***, observée par Dupotet et Husson (*Expériences publiques sur le magnétisme animal faites à l'Hôtel-Dieu de Paris*, 1826). 1re séance : durée, 30 minutes; nul effet. — 2e séance : durée, 30 minutes; nul effet. — 3e séance : durée, 45 minutes ; sommeil. — 4e séance : sommeil au bout de 30 minutes. — 5e séance : sommeil au bout de 15 minutes. — 6e séance : sommeil au bout de 15 minutes. — 7e séance : sommeil au bout de 2 minutes; etc. — Comment supposer qu'il y ait simulation, puisque tous les observateurs ont vu de pareils faits? Ceux qui soutiennent cette ridicule hypothèse seraient donc forcés d'admettre que tous les simulateurs simulent le sommeil de plus en plus vite à mesure qu'on a essayé de les endormir plus souvent. — Chez les hystériques l'*éducation* au somnambulisme est loin de se faire avec la même régularité.

On voit qu'on est forcé d'avoir recours à toute une longue série d'hypothèses presque vraisemblables, mais qui ne sont cependant que de pures hypothèses.

Depuis les premières expériences de J. Braid, beaucoup d'expérimentateurs ont pu reproduire l'état hypnotique en faisant fixer un objet brillant. Les poules, les cochons d'Inde à qui l'on met de la craie ou un cristal devant les yeux ne tardent pas à éprouver des symptômes assez analogues au sommeil.

Chez les hystériques de la Salpêtrière, on provoque un accès de somnambulisme en faisant briller soudain une vive lumière. En projetant par exemple un faisceau de lumière électrique sur les yeux de G..., immédiatement elle tombe en état de somnambulisme. Le phénomène n'est pas différent peut-être du phénomène qu'on observe chez ceux qui regardent pendant cinq minutes une boule de cristal. Ce qui diffère, c'est la réceptivité du sujet. Par suite de son état hystérique, par suite aussi peut-être des nombreuses tentatives faites antérieurement, G... est devenue d'une extrême sensibilité à des actions qui sur d'autres personnes resteraient inefficaces.

Une expérience que j'ai faite bien souvent sur moi montre que la fixation du regard sur un objet brillant agit peut-être moins par l'éclat de l'objet que par la fixation du regard. Souvent, la nuit, alors qu'il n'y a aucune lumière dans la chambre, et que je suis dans mon lit à attendre le sommeil, j'emploie pour m'endormir un procédé fort simple et qui me réussit presque toujours. Je fixe dans l'espace un point imaginaire, et je le regarde obstinément, tout en fermant les paupières. Bientôt je vois apparaître des raies fines dont l'ensemble fait comme un petit damier qui chemine lentement devant l'œil. A ce damier succède un point plus éclairé que je fixe attentivement, et qui me paraît jaune d'abord et circulaire. Ce rond jaune se déplace, se transforme rapidement, pour prendre des apparences changeantes, comme la forme des nuages amoncelés dans le ciel est modifiée incessamment par les vents. A mesure que les formes changent, elles semblent devenir plus confuses : ce sont des figures humaines, des objets fantastiques, qui passent, changent, reviennent, disparaissent. Cependant l'attention engourdie les discerne de moins en moins. Le souvenir en est de plus en plus confus. Il n'y a pas dans cette procession de formes de dernière image. La conscience du monde extérieur disparaît peu à peu, et le sommeil arrive progressivement. Toutes les formes vont s'éteignant dans la mémoire, à mesure qu'elles deviennent plus mobiles et plus fantasques.

Certes, entre le sommeil ordinaire et le somnambulisme, il y a de notables différences. On ne peut nier cependant l'analogie de ces

deux états. Ce qui s'applique à l'un peut s'appliquer probablement à l'autre. La fixation de l'attention fait que l'attention se fatigue : or cette fatigue de l'attention est un des éléments essentiels du sommeil.

Il n'est donc pas permis de dire que l'hypnotisme est provoqué par l'éclat de l'objet fixé. Au demeurant une expérience importante de M. Preyer en donne bien la preuve. Après avoir montré que les cochons d'Inde, les poules et les lapins peuvent être stupéfiés, si on les prend brusquement par le cou, il a réuni un grand nombre de ces animaux dans un endroit très obscur. Puis brusquement il a projeté sur eux un rayon de lumière électrique éblouissante. Aucun animal n'a eu de cataplexie. Loin de là, un animal cataplégié dans l'obscurité recouvre l'intégrité de son intelligence lorsqu'on projette sur lui un rayon de lumière électrique. Ainsi une lumière très forte est beaucoup moins active pour produire la cataplexie que le contact de la peau.

Peut-on dire d'ailleurs qu'une boule de cristal, quand elle n'est pas éclairée directement par le soleil, soit un objet très brillant? Si la vue de cet objet provoque le sommeil, certainement ce n'est pas par son éclat, qui est en somme assez modéré. Combien de personnes regardant longtemps des objets très lumineux ne deviennent pas somnambules! Les voyageurs qui dans les régions polaires traversent des champs de neige où se réfléchit le soleil, deviennent presque aveugles et sont atteints d'ophthalmies graves ; mais ils ne sont pas hypnotisés.

Nous arrivons donc à cette conclusion que l'éclat lumineux ne peut produire l'hypnotisme que dans certaines conditions particulières, et que la fixation du regard joue un rôle plus important que la lumière qui frappe la rétine.

Mais on ne peut pas non plus toujours attribuer à la fixation du regard tous les phénomènes qu'on observe. En effet, chez les grenouilles par exemple, à aucun moment de l'expérience le regard n'est fixé. Les cochons d'Inde qu'on prend brusquement par le cou, les tritons qu'on pince par la queue deviennent subitement cataplégiques, sans que l'effort d'attention ou la fatigue de la rétine puissent être incriminés. Même lorsque les nerfs optiques sont coupés, la cataplégie peut survenir, comme l'a montré M. Heubel.

Se fondant sur les divers faits observés par lui, M. Preyer a admis que l'état de stupeur où étaient plongés ces animaux dépendait de la frayeur, une impression brusque et forte provoquant chez ces êtres de l'épouvante mêlée à la sensation de l'impuissance vis-à-vis du danger qui les menace. Cette sorte de frayeur particulière serait la cause de la paraplégie.

L'explication est séduisante ; mais d'abord elle ne peut s'appliquer à l'homme, ce qui lui ôte beaucoup de sa valeur. Et puis, lors même qu'on l'aura admise, est-ce bien une explication ? Dire que la cataplexie est un effet particulier d'une certaine frayeur spéciale, c'est en vérité avouer implicitement que nous ne connaissons pas sa cause. Nous voyons un phénomène provoqué par un choc qui peut produire aussi de la frayeur. Avons-nous le droit d'en conclure que c'est la frayeur qui est cause du phénomène? En aucune manière. Il nous est seulement permis de dire que des excitations terrifiantes provoquent la cataplexie ; mais, que ce soit la terreur qui provoque cette cataplexie, voilà une conclusion qui est extrêmement contestable.

En définitive, nous voyons que pour les différentes variétés d'hypnotisme on peut invoquer diverses causes, mais qu'il est presque impossible d'aboutir à une conclusion vraisemblable.

Pour ce qui est des passes magnétiques, la difficulté est plus grande encore. Il n'y a alors en effet ni fixation du regard, ni objet brillant, ni terreur soudaine.

Voici comment je procède en général. Ma méthode est tout empirique et n'a d'intérêt que parce que, m'ayant souvent réussi, elle réussira aussi à d'autres expérimentateurs. Plusieurs de mes amis et de mes confrères ont, en faisant comme moi, obtenu les mêmes résultats.

Je fais mettre le patient dans un fauteuil, bien en face de moi ; puis je prends chacun de ses pouces dans une main et je les serre assez fortement, mais d'une manière uniforme. Je prolonge cette manœuvre pendant trois à quatre minutes ; en général, les personnes nerveuses ressentent déjà une sorte de pesanteur dans les bras, aux coudes surtout et aux poignets. Puis je fais des *passes* en portant les mains étendues sur la tête, le front, les épaules, mais surtout les paupières. Les passes consistent à faire des mouvements uniformes de haut en bas, au devant des yeux, comme si, en abaissant ainsi les mains, on pouvait faire fermer les paupières. Au début de mes tentatives, je pensais qu'il était nécessaire de faire fixer un objet quelconque par le patient, mais il m'a semblé que c'était là une complication inutile. La fixation du regard a peut-être quelque influence, mais elle n'est pas indispensable.

Comment agissent ces passes? le serrement des pouces a-t-il une certaine influence? Voilà ce que je n'ai pas encore pu éclaircir, et les hypothèses qu'on peut proposer sont assez invraisemblables.

D'abord, pour le serrement des pouces, ne voit-on pas une cer-

taine analogie entre cette manœuvre et l'expérience, citée plus haut, de Czermak? Si on lie la patte d'une grenouille avec un fil, elle devient presque immobile; si l'on entoure d'un ruban le bec d'un coq, il devient somnolent et stupide. Une excitation faible, prolongée, produirait donc l'état hypnotique, comme une excitation brusque et soudaine produirait l'état cataplégique.

Peut-être faut-il considérer les passes faites devant les yeux comme une excitation faible, prolongée, agissant par la monotonie et la répétition. Cette hypothèse est jusqu'à un certain point justifiée par un fait observé par M. Heidenhain chez des sujets déjà endormis plusieurs fois auparavant. Le tic-tac d'une montre placée près de leur oreille ne tarde pas à les endormir. Pour ma part, j'ai vu une hystérique paraplégique qui entrait en somnambulisme sous l'influence de cette même cause. Mais nous savons que, chez les sujets qui ont déjà présenté une ou plusieurs fois les symptômes du somnambulisme, on peut très facilement les provoquer de nouveau. Ainsi, chez les malades de la Salpêtrière, la vibration d'un diapason suffit pour provoquer le sommeil.

Il est évident d'ailleurs que des excitations faibles et répétées, comme par exemple le tic-tac d'une montre, comme une mélodie rythmique et monotone, comme la vibration d'un diapason, ne réussiraient pas à provoquer le somnambulisme chez un sujet même très nerveux, qui n'aurait pas encore présenté jusqu'ici les symptômes de la névrose magnétique, quoique M. Heidenhain semble pencher vers l'opinion contraire (*loc. cit.*, p. 28). Par conséquent, l'hypothèse d'excitations monotones et répétées pouvant provoquer le somnambulisme est une hypothèse, vraie sans doute dans quelques cas, mais qui ne peut s'appliquer à l'universalité des cas. Ces moyens simples peuvent agir chez des sujets prédisposés au somnambulisme par des expériences antérieures, mais certainement ils resteraient inefficaces si on voulait les employer pour essayer d'endormir une première fois telle ou telle personne.

Une autre hypothèse a été proposée qui ne manque pas d'avoir une certaine vraisemblance. On a dit que le patient s'endormait lui-même. Son attention étant concentrée vers l'idée du sommeil, son imagination étant préoccupée des phénomènes insolites qu'il s'attend à ressentir, il s'endort parce qu'il suppose qu'il s'endormira.

Il faut reconnaître qu'il y a un certain degré de vérité dans cette explication. Elle n'est pas générale cependant. J'ai vu des personnes qui n'étaient ni inquiètes ni émues, qui ne s'attendaient pas à dor-

mir, et qui ne connaissaient rien de l'hypnotisme, s'endormir assez promptement sous l'influence des passes. Chez ces personnes, l'*attention expectante* ne joue qu'un rôle assez négligeable. Ce serait donc vouloir forcer les faits à rentrer dans le cadre des hypothèses imaginées que d'attribuer tous les cas de sommeil et d'hypnotisme à cette attention expectante.

On a fait depuis longtemps cette hypothèse que le magnétiseur agit par la volonté ; que, lorsqu'il fait des passes, ou lorsqu'il tient les pouces du patient, il dégage un certain fluide, *fluide magnétique*, qui force le patient à dormir. Cette hypothèse est assez commode lorsqu'il s'agit de magnétiser quelqu'un, car on peut ainsi, pendant une demi-heure et même plus, faire des manœuvres ridicules qui réussissent, et qu'on ne consentirait pas à faire avec tant de patience, si l'on ne s'imaginait pas qu'il se dégage des mains un certain fluide. De plus, pendant qu'on fait des passes, on fait involontairement des efforts d'attention et de volonté qui disposent à croire qu'il y a en réalité une action volontaire et comme un fluide qui se dégage. Chez les sujets endormis et très sensibles, les passes provoquent des sensations particulières, des fourmillements, des sensations de chaleur ou de froid.

Toutefois l'hypothèse du fluide magnétique n'est prouvée par rien de démonstratif. Pour faire admettre ce fait invraisemblable, inouï, en contradiction avec toutes les notions scientifiques, que la volonté de tel individu dégage un fluide qui agit sur la volonté de tel autre individu, il faudrait un ensemble de preuves rigoureuses, indéniables. Or ces preuves font absolument défaut. L'hypothèse du fluide magnétique est assurément commode ; elle explique quelques faits qui sans elle sont assez difficiles à expliquer ; mais elle est invraisemblable jusqu'à l'absurdité, et elle ne s'appuie sur aucune bonne démonstration expérimentale.

Peut-être y a-t-il lieu d'attribuer à des courants électriques extrêmement faibles une partie des phénomènes observés. On sait que tous les tissus sont le siège de forces électromotrices très faibles, appréciables cependant à un galvanomètre délicat. Ces courants électriques augmentent d'intensité avec les mouvements des muscles, le glissement des tendons dans leurs gaines, le frottement des surfaces articulaires, les changements dans la vascularité et l'humidité de la peau, etc. Lorsqu'on fait avec la main des passes magnétiques, il y a certainement dans cette main formation de courants électriques appréciables. Peut-être ces courants sont-ils les agents

des modifications qui se produisent dans le système nerveux des individus qu'on endort avec des passes. En effet, il a été démontré par M. Burq et M. Charcot que les courants électriques très faibles, prenant naissance par le contact d'un métal peu oxydable, comme l'or par exemple, avec la peau, peuvent très rapidement modifier la sensibilité de tout un côté du corps.

Il est possible — c'est une hypothèse que je propose timidement — que la répétition de ces courants électriques très faibles, se faisant dans le même sens pendant près d'une demi-heure, agisse puissamment sur les centres nerveux d'un individu excitable. Pour prouver que cette supposition est vraie, il faudrait endormir quelqu'un, en faisant passer rapidement des courants électriques faibles au devant de son front et de ses yeux. J'ai fait construire, sans conviction d'ailleurs, un petit appareil de ce genre; mais je n'ai pas encore eu l'occasion de l'expérimenter dans de bonnes conditions.

Si donc en définitive nous examinons de près toutes les suppositions qui ont été faites pour expliquer la production du sommeil magnétique, nous voyons qu'aucune d'elles n'est satisfaisante. On peut résumer ainsi ces huit suppositions :

1° L'hypothèse de l'éclat d'un objet brillant;

2° L'hypothèse de la fixation du regard (avec plus ou moins de strabisme et de spasme de l'accommodation);

3° L'hypothèse de la frayeur;

4° L'hypothèse de l'attention expectante;

5° L'hypothèse d'un fluide particulier au magnétisme animal;

6° L'hypothèse d'excitations monotones, faibles et répétées;

7° L'hypothèse de courants électriques faibles et répétés;

8° L'hypothèse de l'absence d'excitations extérieures.

Aucune de ces causes ne peut être considérée comme définitivement démontrée. Ce sont des mots dont on se paye quand on ne connaît pas la véritable cause, et, pour ma part, j'accorderais volontiers que la cause du somnambulisme nous est encore tout à fait inconnue.

Dans l'état actuel de la science, ce qu'il y a de mieux évidemment, c'est d'admettre que plusieurs de ces diverses causes agissent simultanément et concurremment. L'attention expectante par exemple est favorisée par des excitations visuelles et auditives qui vont par leur monotonie et leur répétition ébranler le système nerveux prédisposé. L'influence de la volonté se traduit peut-être par ce fait que l'état électrique de la main du magnétiseur se modifie sous l'influence

des émotions qu'il ressent et des mouvements qu'il fait. Tout cela certes est bien hypothétique, et nos conclusions sont toutes négatives; mais c'est quelque chose que de savoir reconnaître qu'on n'a que des solutions négatives.

Toutes les causes que nous indiquons peuvent échouer et échouent, lorsqu'on veut rigoureusement en adapter l'application à tel ou tel individu qui n'a jamais été endormi. Au contraire, chez des individus sensibles, tout réussit, et la difficulté est inverse. Au lieu de chercher un moyen qui réussisse toujours, il s'agit alors de trouver un moyen qui échoue toujours, et on n'en trouve pas. Le tic tac d'une montre, le contact de la main, la vibration d'un diapason, le simple contact d'un objet inanimé, un geste brusque, une lumière vive, une parole, un regard même sont devenus des causes suffisantes. De sorte que, dans un cas, l'insuccès des tentatives; dans l'autre cas, leur trop de facilité doivent nous faire douter de la valeur des explications que nous donnons.

M***, que j'endormais à l'hôpital Beaujon, était devenue tellement sensible que lorsque j'entrais dans la salle, avec ou sans volonté de l'endormir, elle s'endormait. C'est progressivement qu'elle était arrivée à un tel degré de sensibilité. Ainsi, la première fois, je n'ai pas pu l'endormir, la seconde fois le sommeil est arrivé au bout de dix minutes, la troisième fois au bout de cinq minutes, etc. A la cinquième expérience, je l'ai endormie en lui touchant le front. Quelque temps après il me suffisait de m'approcher de son lit. Plus tard enfin, dès que j'entrais dans la salle, elle s'endormait aussitôt qu'elle m'avait vu. Ce qui rend l'explication difficile, c'est que le sommeil ne survenait pas toujours. Souvent je m'approchais de son lit, et je causais avec elle, sans qu'il y eût de changement dans son état. Il suffisait alors pour provoquer le sommeil d'une excitation quelconque. Un bruit sec, par exemple le choc des deux mains l'une contre l'autre, ou une parole prononcée à voix forte, comme : « Dormez! » amenait soudain l'état somnambulique. On peut comparer l'état physiologique de cette malade à la situation d'un objet en équilibre instable, qui, sous l'influence d'un minime ébranlement, tombe aussitôt.

Même en éliminant ces cas où la sensibilité au somnambulisme est extrême et presque maladive, on constate des faits curieux, qui doivent nous faire séparer complètement les cas où le somnambulisme a été la première fois obtenu, et les cas où le sujet a été rendu extrêmement sensible par les expériences antérieures.

M. A. Heidenhain, d'abord endormi difficilement par son frère, l'a été très facilement ensuite; même lorsque les mains de M. R. Heidenhain étaient recouvertes de gants épais. De même, mes amis F***, et R***, chez qui le sommeil est survenu d'abord avec peine, ont fini par être très sensibles, et je pouvais les endormir avec des passes faites à une distance de 2 mètres et même plus.

Ce sont tous ces faits, et d'autres aussi difficiles à comprendre, qui expliquent cette idée vulgaire et très probablement erronée que la volonté du magnétiseur est la cause du sommeil du magnétisé. Ce dernier s'endormant très facilement, et le magnétiseur voulant l'endormir, tout naturellement on établit une relation de cause à effet entre ces deux phénomènes, quoique cette relation ne soit appuyée sur aucune preuve, et soit restée jusqu'ici inaccessible à toute démonstration scientifique.

Peut-on endormir non seulement à distance, mais même lorsque le patient n'est pas averti de la présence du magnétiseur et ne le voit ni ne l'entend? Quoique certains faits m'aient paru, à de rares intervalles de temps, confirmatifs de cette opinion étrange, je n'ai pas pu cependant la mettre encore hors de contestation. En pareille matière, lorsqu'il s'agit d'idées aussi étonnantes et invraisemblables, on ne doit pas se contenter d'un fait isolé; il faut accumuler les preuves, les précautions, s'entourer de toutes les garanties contre les erreurs ou les tromperies, de manière à pouvoir affirmer qu'un fait est, parce qu'on sait qu'on le reproduira toutes les fois qu'on le désire. Ce dernier caractère est le seul qui distingue une vérité scientifique d'une téméraire allégation. Aussi, tout en étant résolu à poursuivre les difficiles expériences qui sont à tenter dans cette direction, je suis porté à croire que le sommeil ne peut être provoqué lorsque le patient n'est pas averti de la présence du magnétiseur, quels que soient les efforts de volonté que celui-ci déploie pour amener le sommeil.

Il pourra paraître singulier à certaines personnes que l'on fasse même des expériences dans ce sens; on m'accusera probablement d'être crédule à l'excès. Je crois cependant me conformer à une impartialité scientifique élémentaire, en ne repoussant pas *à priori* une opinion, quelque étrange qu'elle paraisse. En pareille matière, ce qui est peu intelligent, c'est la négation à outrance. Que savons-nous de définitif sur les fonctions du système nerveux? Y a-t-il un plus grand aveuglement que de se refuser à chercher, sous prétexte que nous en savons assez pour nier? Si l'on avait annoncé sans plus de détails à un contemporain de Galilée qu'on peut entendre à Paris une conversation qui a lieu à Rome, comme cela se fait aujourd'hui,

grâce au téléphone et à l'électricité, le contemporain de Galilée aurait peut-être nié *à priori*, et considéré comme absurde et contraire à toute science une pareille affirmation.

Il aurait eu tort cependant; de même que nous aurions tort de repousser sans plus ample examen tout ce qui semble contredire nos petites connaissances actuelles. — Pour préciser ma pensée sur ce point, si l'on arrive à me prouver, par une expérience bien faite, que le sommeil peut être provoqué par la présence du magnétiseur à l'insu du magnétisé, je croirai que cela est, car les faits ont une autorité supérieure et devant laquelle je saurai toujours m'incliner.

V. — *De la nature physiologique du somnambulisme.*

Dans un des chapitres précédents, nous nous sommes étendus sur plusieurs des symptômes que présentent les somnambules, et sur les conclusions qu'on peut en déduire relativement à l'état du système nerveux. Je voudrais, en terminant, reprendre ces considérations, et envisager d'une manière plus générale l'état du système nerveux des somnambules.

Supposons, pour un moment, que dans l'intelligence de l'homme il y ait une force supérieure, présidant à toutes ses actions et réglant la direction de ses idées et de ses sentiments. Cette force sera, si l'on veut, l'attention ou la volonté, ou la spontanéité. Me voici, par exemple, assis devant ma table et écrivant. Je puis dans une certaine mesure donner à ma pensée la direction qui me plaît. Les bruits et les mouvements du monde extérieur arrivent à moi ; mais je n'en tiens pas compte, parce que je poursuis mon idée, que j'applique mon attention à ce que j'écris. Je suis donc — en réalité ou en apparence — mon propre maître. Je puis continuer mon travail. Je puis aussi me lever si je le désire, poser ma plume sur la table, prendre mon chapeau et sortir. Je puis faire encore tel ou tel acte qui sera ou paraîtra spontané.

La direction, la volonté, la spontanéité de ces diverses actions a probablement son siège dans la partie périphérique du cerveau : dans l'écorce grise des circonvolutions cérébrales. En dehors de ce moi qui veut et qui agit, il y en a un autre, tout automatique, qui régularise et coordonne les mouvements voulus, qui donne aux muscles l'ordre de se contracter après qu'il a reçu cet ordre du moi volontaire. Tous les mouvements réflexes, instinctifs, involontaires sont réglés par l'automate qui est en moi ; cet appareil auto-

matique a son siège dans la protubérance, le bulbe et la moelle, et probablement aussi dans les ganglions cérébraux (couches optiques et corps striés).

Il a été démontré par beaucoup de physiologistes (Setschenoff, Simonoff, Schiff, Herzen, Goltz, Lewisson, etc.) que les centres nerveux supérieurs exercent à l'état normal une sorte d'action modératrice sur les actions nerveuses automatiques. Les choses se passent comme si constamment, des centres supérieurs de l'encéphale, un influx nerveux modérateur allait vers les centres nerveux inférieurs (protubérance, bulbe et moelle) diminuer l'intensité des mouvements réflexes dont ils sont le siège. Un animal dont le cerveau est enlevé, a des actions réflexes bien plus énergiques qu'un animal intact.

Ces actions réflexes et automatiques suffisent à entretenir la vie dans des conditions très analogues aux conditions normales. Ainsi une grenouille, dont les lobes cérébraux sont détruits, saute, nage, se meut presque absolument comme une grenouille normale.

Il y a certainement chez les somnambules un état analogue. Chez eux la volonté n'existe plus, et l'action réflexe est exagérée. Je dis à V..., « Asseyez-vous ! » et elle s'assoit ; « Marchez ! » et elle marche, jusqu'à ce que je lui dise de s'arrêter. Les pigeons de Flourens font de même. Si on les pousse en avant, ils marchent jusqu'au bout de la table, et tombent quand ils arrivent au bord, car ils continuent le mouvement commencé. Une fois qu'une impulsion est donnée, cette impulsion ne peut plus être arrêtée par la volonté ou la réflexion, et continue indéfiniment, jusqu'à ce qu'une excitation quelconque vienne s'opposer à l'impulsion primitive.

Quant à l'exagération de l'action réflexe, c'est aussi un phénomène constant, surtout si l'on considère l'excitabilité réflexe des muscles. Plus le sommeil est profond, plus l'excitabilité des muscles est grande ; elle devient telle qu'il suffit de toucher très légèrement un muscle pour qu'il se contracture.

Ainsi ces deux phénomènes, excitabilité réflexe énorme et automatisme, concordent avec l'hypothèse que, dans le somnambulisme, les centres nerveux supérieurs, siège de la volonté et de la spontanéité, n'exercent plus leur action normale.

Cependant tout n'est pas dit quand on a prononcé le mot d'automatisme ; car on ne peut établir d'identité entre l'état d'un animal privé de cerveau, plongé par conséquent dans un sommeil sans rêves, et l'état du somnambule, dont la mémoire est parfaite, dont l'intelligence est très vive, et dont l'imagination surexcitée construit les hallucinations les plus complexes.

Pour bien expliquer cette apparente contradiction, revenons à notre première hypothèse qu'il existe dans l'intelligence de l'homme une force supérieure qui est la spontanéité et la volonté. Quelle que soit cette spontanéité, — et bien des discussions métaphysiques ont porté sur la nature et la forme de cette force, — on peut très bien admettre qu'elle seule est supprimée, alors que les autres forces de l'intelligence persistent dans leur intégrité. Le lien qui existe entre la volonté et l'intelligence est brisé. Nulle attention, nul effort volontaire ne dirigent alors la mémoire et l'imagination.

De même que les mouvements de l'animal décapité ne peuvent plus s'accomplir que provoqués par une excitation extérieure, de même les opérations de l'intelligence d'un somnambule ne peuvent avoir lieu que suscitées par une excitation extérieure. A l'état normal, cette excitation est remplacée par la volonté. Mais chez le somnambule, il n'y a plus de volonté. L'intelligence est devenue automatique comme la marche ou le vol d'un pigeon décapité.

Ainsi je dis à un somnambule : « Voilà un serpent ! » aussitôt l'idée d'un serpent se présentera à son imagination sous une forme réelle. Il le verra se mouvoir, se précipiter sur lui, le mordre ; il aura de la frayeur, il poussera des cris, cherchera à fuir, etc. Certes toutes ces idées témoignent de la conservation de l'intelligence, mais cette intelligence n'est plus maîtresse d'elle-même. Si l'on me dit : « Voilà un serpent ! » je peux, en dirigeant l'association de mes idées dans tel sens qu'il me plaira, penser à un arbre, à un bateau, à une pomme, à un tableau, à un roman, à un soldat, à un laboratoire, à un fleuve. Il me semble que je suis le maître de cette association d'idées, et de fait tout se passe comme si j'en étais le maître, tandis que le somnambule n'a plus qu'une intelligence passive. On lui dit : « Voilà un serpent » ! et nécessairement il pensera au serpent et à toutes les idées qui s'y rattachent d'ordinaire. Il n'aura pas le pouvoir de prendre une autre idée dans la collection de ses souvenirs, et de modifier par cette idée nouvelle le cours des pensées provoquées par la vue imaginaire d'un serpent.

L'intelligence chez le somnambule n'est pas détruite : elle sommeille. Pour qu'elle se réveille, pour que les idées se mettent à vibrer, il ne faut qu'une seule excitation, qui déterminera le mouvement de tout l'appareil serpent. Mémoire, imagination, sensibilité, tout entre aussitôt en jeu, absolument comme chez un individu normal. L'unique différence, c'est qu'à l'état normal l'idée peut être dirigée, modifiée, augmentée, entravée par la volonté, tandis que chez le somnambule cette volonté n'existe plus. Tout l'appareil affectif et intellectuel du cerveau est mis en branle par l'exci-

tation du dehors; mais l'excitation du dedans (à savoir la volonté) est absente.

On peut se représenter le somnambule comme un individu placé dans une solitude où l'obscurité est complète et le silence absolu. Qu'une excitation quelconque vienne alors à frapper ses sens, cette excitation, qui aurait passé inaperçue dans une salle de spectacle éclairée et bruyante, devient toute puissante chez l'individu isolé. Voilà pourquoi chez le somnambule les excitations faibles, les suggestions insignifiantes deviennent le point de départ d'une série formidable de conceptions imaginatives.

Ces conceptions ont un caractère remarquable : elles sont nécessaires, fatales. Nul effort de volonté ou d'attention ne peut en détourner le sens. De fait, chez le même individu, elles sont toujours identiques. Ainsi que, chez une même hystérique, les différentes formes de délire frénétique se succèdent avec une régularité, une ponctualité surprenantes, pareillement, chez un même somnambule, la série des hallucinations provoquées par une même excitation se succède toujours dans le même ordre. Les mêmes gestes, les mêmes mots, les mêmes expressions de physionomie se retrouvent à un an ou deux ans d'intervalle.

Pour peu qu'on admette cet automatisme intellectuel, on s'expliquera assez bien la plupart des caractères de l'idée hallucinatoire. Cette idée n'est pas spontanée : elle est produite par une excitation venue du dehors ; elle est unique, et par conséquent intense, faisant vibrer toute l'intelligence. Elle amène à sa suite une série d'idées qui sont la conséquence nécessaire de l'idée primitive. Tous les sentiments sont immédiatement et fatalement exprimés par des gestes et des attitudes appropriés. Rien ne peut en arrêter ou en modifier le cours. La volonté n'a plus aucun pouvoir sur l'intelligence déchaînée.

En résumé, il semble qu'on puisse admettre à côté de l'automatisme somatique un automatisme psychique. De même qu'il y a des réflexes bulbomédullaires, de même il y a aussi des réflexes cérébraux, psychiques. Dans le somnambulisme l'intelligence n'est pas annihilée : elle est devenue automatique. Ce rouage merveilleux fonctionne encore, mais ce n'est plus qu'un pur mécanisme, et aucune spontanéité ne vient modifier le cours fatal de ses mouvements.

Ce trouble profond des fonctions de l'intelligence n'est pas spécial à l'état somnambulique. Tous les poisons qui exercent leur action sur le cerveau et l'intelligence agissent d'une manière à peu près analogue. Il semble que le *moi* qui est la volonté soit plus facilement

que le *moi* automatique intoxiqué par les diverses substances. Chez les gens qui ont pris de l'alcool, du chanvre indien, de l'opium, il n'y a plus ce pouvoir dominateur que nous croyons exercer sur l'association de nos idées. De même, dans l'hystérie, il y a un affaiblissement notable de la volonté et de la raison. Il n'y a plus cet équilibre intellectuel, cet *imperium sui,* qui nous paraît, à l'état normal, exister et vivre en nous.

Revenons encore une fois à notre première hypothèse. Elle a été commode pour l'exposition ; mais maintenant elle n'est pas indispensable. Il n'est pas besoin de supposer une force spontanée dirigeant l'intelligence. Cette force n'est peut-être rien autre que le souvenir des excitations antérieures accumulées dans l'esprit. Chez tout individu sain, il y a, coexistant l'une à côté de l'autre, un grand nombre d'idées qui se balancent et se compensent mutuellement. Toutes ces idées étant simultanément présentes à la conscience, c'est de cette balance, de cet équilibre que résulte la spontanéité apparente de notre être. Or si l'on suppose, comme cela est extrêmement vraisemblable, que chez les somnambules il n'y a plus conscience d'idées simultanées, naturellement l'équilibre ne pourra plus s'établir, et l'idée unique, suscitée par l'excitation du dehors, ne sera plus compensée par des idées voisines. Elle triomphera sans partage et s'imposera fatalement à toute l'intelligence. Dans le somnambulisme, ce n'est donc pas la spontanéité cérébrale qui est anéantie, — car il est très douteux que cette spontanéité existe jamais — c'est la mémoire consciente des idées antérieures. Pour réveiller ces souvenirs, il faut une excitation extérieure ; tandis que, chez un individu sain, cette excitation extérieure n'est pas nécessaire, la conscience et la mémoire étant éveillées simultanément.

S'il fallait exprimer d'un mot l'état psychique des somnambules, je dirais que c'est le *silence*. Au lieu du bruissement d'idées qui se fait dans notre tête quand nous sommes bien éveillés, chez le somnambule il n'y a plus rien, ni conscience, ni mémoire. Il ne pense pas, il n'a pas d'idées, et il faut un bruit du dehors pour que son âme s'éveille de la torpeur où elle est plongée.

Par quel mécanisme se produit ce trouble intellectuel ? est-ce une paralysie? est-ce une action inhibitoire ? Voilà ce que l'on ne peut dire encore. Nous savons seulement que c'est l'une ou l'autre de ces deux hypothèses qu'il faut admettre.

Conclusions.

1° Il faut admettre que certains individus peuvent être plongés dans un état nerveux spécial, appelé *somnambulisme*, *hypnotisme* ou *magnétisme*. Il faut l'admettre, car il est déraisonnable de supposer partout et toujours la fraude et la fourberie. L'identité des phénomènes observés en divers pays et à diverses époques, et l'impossibilité de certaines simulations rendent absurde l'hypothèse d'une mystification prolongée et universelle. Jamais ceux qui nient le somnambulisme n'ont daigné répéter les expériences de ceux qui en ont affirmé l'existence.

2° Cet état de somnambulisme est caractérisé par des phénomènes psychiques et des phénomènes somatiques.

Les phénomènes psychiques sont :

a. Des hallucinations qu'on peut provoquer par une excitation extérieure, même extrêmement faible;

b. L'absence d'idées spontanées ou paraissant telles, par conséquent l'automatisme intellectuel ;

c. La surexcitation de la mémoire;

d. L'abolition plus ou moins complète, au réveil, du souvenir des faits qui se sont passés pendant le sommeil; toutefois ce souvenir revient quand on provoque une nouvelle attaque de somnambulisme : il y a donc, dans une certaine mesure, dédoublement de la personnalité;

e. Le retentissement immédiat des mouvements sur les sentiments et des sentiments sur les mouvements.

Les phénomènes somatiques sont les suivants :

a. L'anesthésie ;

b. La catalepsie;

c. L'exagération de l'excitabilité réflexe des muscles;

d. L'automatisme moteur : état somatique comparable à l'automatisme intellectuel.

3° L'état de somnambulisme, difficile à amener dans les premières expériences chez un même sujet, devient de plus en plus facile à provoquer à mesure qu'on répète plus souvent les expériences. Il y a une *éducation* au somnambulisme, ainsi qu'à tous les phénomènes nerveux. Chez le même individu, les symptômes psychiques et somatiques se présentent toujours dans le même ordre et avec la même forme.

4° On peut provoquer chez les animaux des manifestations plus ou moins analogues (cataplexie, hypnotisme) ; mais les recherches faites jusqu'ici sur les animaux ne jettent que peu de lumière sur les causes et la nature du somnambulisme provoqué chez l'homme.

5° L'éclat d'un objet brillant, la fixation de l'œil sur un point, l'attention expectante, la frayeur, la monotonie d'une excitation faible fréquemment répétée, la volonté du magnétiseur, l'électricité de la main, ont été des causes invoquées successivement comme amenant le somnambulisme. Toutes ces explications sont plus ou moins mauvaises : il est possible que la raison véritable n'ait pas encore été trouvée. En attendant, on peut admettre que toutes les causes indiquées plus haut agissent simultanément.

6° Chez les sujets devenus sensibles par des expériences fréquentes, la cause la plus légère suffit à déterminer le somnambulisme.

7° Quant à la nature même du somnambulisme, on peut admettre que cette névrose est essentiellement constituée par l'absence de spontanéité ou *automatisme*. Cet automatisme est dû probablement à l'abolition de la mémoire consciente de plusieurs souvenirs simultanés. Pour que le somnambule ait une idée, il faut qu'elle soit provoquée par une excitation extérieure.

8° L'étude psychophysiologique de ce phénomène obscur et complexe est à peine ébauchée. Il est donc à désirer qu'elle soit entreprise et approfondie.

C'est à cette dernière conclusion qu'il faut peut-être donner le plus d'importance. Les faits sont si intéressants, si imprévus, si obscurs, qu'une étude nouvelle faite méthodiquement et poursuivie avec ardeur est absolument indispensable. L'ébauche que nous avons tentée ne peut avoir d'intérêt que par les discussions qu'elle fera naître, et les expériences nouvelles qu'elle fera entreprendre [1].

CHARLES RICHET.

1. Il est inutile de donner les indications bibliographiques des ouvrages anciens ; elles sont dans tous les dictionnaires (Articles *Mesmérisme*, *Magnétisme*, *Hypnotisme*, *Somnambulisme* des principaux *Dictionnaires de médecine*). Voici quelques travaux plus récents où l'on trouvera des documents instructifs : Azam, *Amnésie périodique ou doublement de la vie* (*Revue scientifique*, 1876, p. 481-489, n° 47). — P. Richer, *Etude descriptive de la grande attaque hystérique*, Th. in. Paris, 1879, p. 124-179. — Czermak, *De l'état hypnotique chez les animaux* (*Archives de Pflüger*, 1873, t. VII, p. 107-122). — Heubel, *De l'état de veille du cerveau considéré au point de vue de sa dépendance des excitations* [illegible]

rieures, contribution à l'experimentum mirabile de Kircher (*Archives de Pflüger*, 1877, t. XIV, p. 158-211). — Preyer, *La cataplexie et l'hypnotisme des animaux* (*Sammlung. physiol. Abhandl.*, 2e partie, 100 p., Iéna, 1878). — Despine, *Étude scientifique sur le somnambulisme*, 1880, Paris. — Heidenhain, *Le magnétisme animal.* Leipzig, 1880. 3e édit. — Heidenhain et Grützner. *Communication sur le magnétisme animal à la Soc. de méd. de Breslau*, février 1880. — P. Radestock, *Le sommeil et les rêves.* Leipzig, 1879. — Delbœuf, *Le sommeil et les rêves*, dans la *Revue philosophique*, t. VIII, p. 329 et 494; t. IX, p. 129, 413 et 632. Je noterai aussi un travail que je ne connais par malheur que depuis peu de temps. Baillif. *Du sommeil magnétique dans l'hystérie*, th. inaug. Strasbourg, 1868. Il s'agit d'expériences fort intéressantes faites sur des hystériques. Les phénomènes ont alors un caractère pathologique qui établit une différence notable entre le somnambulisme des sujets sains, et le somnambulisme des hystériques.

J'ai publié un mémoire sur le somnambulisme provoqué dans le *Journal d'anat. et de phys.*, 1875, t. XI; plusieurs des faits que j'expose ici ont été empruntés à ce travail, ainsi qu'à une série d'articles qui ont paru dans la *Revue des Deux-Mondes : Les démoniaques d'aujourd'hui et d'autrefois*, janvier-février 1880.

Quant aux élucubrations des magnétiseurs de profession, je ne les indique pas, et pour cause.

LES DÉSORDRES PARTIELS DE LA MÉMOIRE

I

L'étude des amnésies partielles suppose avant tout quelques remarques sur les *variétés* de la mémoire. Sans ces remarques préliminaires, les faits que nous allons rapporter paraissent inexplicables et même un peu merveilleux. Qu'un homme perde la seule mémoire des mots, qu'il oublie une seule langue et conserve les autres, ou bien qu'une langue oubliée depuis longtemps lui revienne brusquement, qu'il soit privé de sa mémoire musicale et d'elle seule : ce sont là des événements si bizarres au premier abord que, s'ils n'avaient été constatés par les observateurs les plus scrupuleux, on serait tenté de les reléguer parmi les fables. Si, au contraire, on s'est fait une idée exacte de ce qu'il faut entendre par ce mot mémoire, tout le merveilleux s'évanouit et ces faits, loin de surprendre, apparaissent comme la conséquence naturelle, logique, d'une influence morbide.

L'emploi du mot mémoire comme terme général est d'une justesse irréprochable. Il désigne une propriété commune à tous les êtres sentants et pensants : la possibilité de conserver les impressions et de les reproduire. Mais l'histoire de la psychologie montre qu'on est trop porté à oublier que ce terme général, comme tout autre, n'a de réalité que dans les cas particuliers ; que la mémoire se résout en *des* mémoires, tout comme la vie d'un organisme se résout dans la vie des organes, des tissus, des éléments anatomiques qui le composent. « L'ancienne erreur, encore admise, qui consiste à traiter la mémoire comme une faculté ou une fonction indépendante qui aurait un organe ou un siège distinct, vient, dit un psychologue contemporain, de l'incurable tendance à personnifier une abstraction. Au lieu de reconnaître que c'est une expression abréviative pour désigner ce qui est commun à tous les faits concrets

de souvenir ou à la somme de ces faits, plusieurs auteurs lui supposent une existence indépendante [1]. »

Tandis que l'expérience vulgaire a noté depuis longtemps l'inégalité naturelle des diverses formes de la mémoire chez le même homme, les psychologues ne s'en sont pas préoccupés ou l'ont niée de parti pris. Dugald Stewart affirme sérieusement « que ces différences qui nous frappent doivent être imputées en grande partie à des différences d'habitude dans l'emploi de l'attention ou au choix que fait l'esprit entre les événements ou les objets offerts à la curiosité [2] ». Gall le premier, réagissant contre cette tendance, assigna à chaque faculté sa mémoire propre et nia l'existence de la mémoire comme faculté indépendante [3]. La psychologie contemporaine, plus soucieuse que l'ancienne de ne rien omettre, plus préoccupée des exceptions qui instruisent, a relevé un nombre considérable de faits qui ne laissent aucun doute sur l'inégalité naturelle des mémoires chez le même individu. Taine en a donné de nombreux et excellents exemples. Rappelons les peintres comme Horace Vernet et Gustave Doré, qui peuvent faire un portrait de mémoire ; les joueurs d'échecs qui jouent mentalement une ou plusieurs parties ; les petits calculateurs prodiges comme Zerah Collburn, qui « voient leurs calculs devant leurs yeux [4] » ; l'homme cité par Lewes qui, « après avoir parcouru une rue longue d'un demi-mille, pouvait énumérer toutes les boutiques dans leur position relative ; » Mozart notant le *Miserere* de la chapelle Sixtine, après l'avoir entendu deux fois. Je renvoie pour plus de détails aux traités spéciaux [5], n'ayant pas à traiter ici cette question. Il me suffit que le lecteur tienne ces inégalités de la mémoire pour bien établies. Voyons comment elles s'expliquent ; nous verrons ensuite ce qu'elles expliquent.

Que supposent ces mémoires partielles? Le développement particulier d'un certain sens avec les structures anatomiques qui en dépendent.

Pour être plus clair, prenons un cas particulier : une bonne mémoire visuelle. Elle a pour condition une bonne structure de l'œil, du nerf optique et des parties de l'encéphale qui concourent à l'acte de la vision, c'est-à-dire (d'après les notions anatomiques généra-

1. Lewes, *Problems of Life and Mind*, 5e volume, p. 119.

2. *Philosophie de l'esprit humain*, t. I, p. 310.

3. Gall, *Fonctions du cerveau*, t. I.

4. J'ai eu occasion de noter que plusieurs calculateurs ne voient pas leurs chiffres ni leurs calculs, mais qu'ils les « entendent ». Il importe peu pour notre thèse que les images soient visuelles ou auditives.

5. Taine, *De l'intelligence*, t. I, 1re partie, liv. II, ch. I, p. 1. — Luys, *Le cerveau et ses fonctions*, p. 120. — Lewes, *loc. cit.*

lement admises) de certaines portions de la protubérance, des pédoncules, de la couche optique, des hémisphères cérébraux. Ces structures, supérieures, par hypothèse, à la moyenne, sont parfaitement adaptées à recevoir et à transmettre les impressions. Par suite, les modifications que subissent les éléments nerveux, ainsi que les associations dynamiques qui se forment entre eux (ce sont là, nous l'avons répété plusieurs fois, les bases de la mémoire), doivent être plus stables, plus nettes, plus faciles à raviver que dans un autre cerveau. Cette conclusion s'impose. En somme, dire qu'un organe visuel a une bonne constitution anatomique et physiologique, c'est dire qu'il présente les conditions d'une bonne mémoire visuelle. — On peut aller plus loin et faire remarquer que ce terme : « une bonne mémoire visuelle, » est encore trop large. L'observation journalière ne nous montre-t-elle pas que l'un se rappelle mieux les formes ; un autre, les couleurs? Il est vraisemblable que la première mémoire dépend surtout de la sensibilité musculaire de l'œil ; la seconde, de la rétine et des appareils nerveux qui s'y rattachent.

Ces remarques sont applicables à l'ouïe, à l'odorat, au goût et à ces formes diverses de la sensibilité que l'on comprend sous le nom général de toucher, en un mot à toutes les perceptions des sens.

Si l'on réfléchit aux relations intimes qui existent entre les sentiments, les émotions, la sensibilité en général et la constitution physique de chaque homme ; si l'on considère combien ces états physiques dépendent des organes de la vie animale ; on comprendra que ces organes jouent à quelques égards le même rôle pour les sentiments que les organes des sens pour les perceptions. Par suite des différences de constitution, les impressions transmises peuvent être faibles, intenses, stables, fugitives : autant de conditions qui modifient la mémoire des sentiments. La prépondérance d'un système d'organes (ceux de la génération par exemple) crée une supériorité pour un goupe de souvenirs.

Restent les états psychiques d'un ordre supérieur : les idées abstraites, les sentiments complexes. Ils ne peuvent être rattachés immédiatement à aucun organe ; le siège de leur production et de leur reproduction n'a pu être localisé jusqu'ici d'une manière précise. Mais, comme ils résultent sans aucun doute d'une association ou d'une dissociation des états primitifs, nous n'avons aucune raison de supposer que, en ce qui les concerne, les choses se passent différemment.

Tout ce qui précède peut donc se résumer en ces termes : chez le même homme, un développement inégal des divers sens et des

divers organes produit des modifications inégales dans les parties appropriées du système nerveux, par suite des conditions inégales de souvenir, par suite des variétés de mémoire. Il est même vraisemblable que l'inégalité des mémoires, dans le même homme, est la règle, non l'exception. Comme nous n'avons pas de procédés exacts pour les doser séparément et les comparer entre elles, nous ne donnons ce qui précède que comme une conjecture, sans pouvoir toutefois renoncer à croire que l'on ne constate pas tous les cas d'inégalité, mais simplement ceux qui dénotent une grande disproportion. — L'antagonisme qui existe entre diverses formes de la mémoire nous fournirait encore une preuve indirecte : c'est un point sur lequel il y aurait de curieuses recherches à faire ; mais il sort de notre sujet [1]. — Enfin, qu'on n'objecte pas l'influence de l'éducation. Il est clair qu'il faut en porter beaucoup à son compte ; mais l'éducation ne s'applique guère qu'aux dons que la nature met déjà en relief, et d'ailleurs, dans certains cas, il est certain qu'elle n'a pu jouer aucun rôle.

En psychologie, comme dans toute science de faits, c'est l'expérience qui décide en dernier ressort. Remarquons cependant que l'indépendance relative des diverses formes de la mémoire aurait pu s'établir par le seul raisonnement. C'est, en effet, un corollaire des deux propositions générales qui suivent : 1° Tout souvenir a son siège dans certaines parties déterminées de l'encéphale. 2° L'encéphale et les hémisphères du cerveau eux-mêmes « consistent en un certain nombre d'organes totalement différenciés, dont chacun possède une fonction propre tout en restant dans la connexion la plus intime avec les autres. » Cette dernière proposition est maintenant admise par la plupart des auteurs qui étudient le système nerveux.

Je crains d'insister trop longuement. Dans la physiologie, en effet, la distinction des mémoires partielles est une vérité courante [2] ; mais, dans la psychologie, la méthode des « facultés » a si bien réussi à faire considérer la mémoire comme une unité, que l'existence des mémoires partielles a été complètement oubliée ou prise pour une anomalie. Il fallait ramener le lecteur à la réalité, lui rappeler qu'il n'y a, en dernière analyse, que des mémoires spé-

1. Sur l'antagonisme des mémoires, voir Herbert Spencer, *Principes de psychologie*, t. I, p. 232-242

2. Voir en particulier Ferrier, *Fonctions du cerveau*. — Gratiolet, *Anatomie comparée*, etc., t. II, p. 460, faisait déjà remarquer « qu'à chaque sens correspond une mémoire qui lui est corrélative et que l'intelligence a comme le corps ses tempéraments, qui résultent de la prédominance de tel ou tel ordre de sensations dans les habitudes naturelles de l'esprit. »

ciales, ou, comme disent certains auteurs, *locales*. Nous acceptons volontiers cette dernière dénomination, à condition qu'on n'oublie pas qu'il s'agit ici d'une localisation disséminée, suivant cette hypothèse des associations dynamiques dont nous avons si souvent parlé. On a souvent comparé la mémoire à un magasin où toutes nos connaissances seraient conservées dans des casiers. Si l'on veut conserver cette métaphore, il faudrait la présenter sous une forme plus active : comparer, par exemple, chaque mémoire particulière à une escouade d'employés chargés d'un service spécial, exclusif. L'une de ces escouades peut être supprimée sans que le reste du service en souffre d'une manière choquante. C'est ce qui arrive dans les désordres partiels de la mémoire.

Après ces remarques préliminaires, entrons dans la pathologie. Si, à l'état normal, les diverses formes de la mémoire ont une indépendance relative, il est naturel qu'à l'état morbide une forme disparaisse, les autres restant intactes ; c'est un fait qui doit maintenant nous paraître simple, n'exiger aucune explication, puisqu'il résulte de la nature même de la mémoire. Il est vrai que beaucoup de désordres partiels ne sont pas restreints à un seul groupe de souvenirs. On ne s'en étonnera guère, si l'on réfléchit à la solidarité intime de toutes les parties du cerveau, de leurs fonctions et des états psychiques qui y sont liés. Nous trouverons cependant un certain nombre de cas où l'amnésie est bien limitée.

Une étude complète des amnésies partiellles consisterait à prendre l'une après l'autre les diverses manifestations de l'activité psychique et à montrer par des exemples que chaque groupe de souvenirs peut disparaître, temporairement ou pour toujours. Nous sommes loin de pouvoir remplir ce plan. Nous ne pouvons même pas dire si certaines formes ne sont jamais atteintes partiellement et ne disparaissent que dans les cas de dissolution complète de la mémoire. Il faut nous résigner à attendre de l'avenir des documents pathologiques plus amples ou plus probants.

A proprement parler, il n'existe qu'une forme d'amnésie partielle qu'on puisse étudier à fond : celle des signes (signes parlés et écrits, interjections, gestes). Elle est riche en faits de tout genre, explicable par la loi formulée dans un précédent article. La réservant pour une étude à part, nous allons résumer ce qu'on sait des autres amnésies partielles.

« Quelques personnes, dit Calmeil [1], ont perdu la faculté de reproduire certains tons ou certaines couleurs et ont été obligées de

1. *Dictionnaire de médecine*, article AMNÉSIE.

renoncer à la musique ou à la peinture. » D'autres perdent la seule mémoire des nombres, des figures, d'une langue étrangère, des noms propres, de l'existence de leurs plus proches parents. Nous allons en donner quelques exemples.

On a souvent cité le cas de Holland, qu'il a rapporté lui-même dans sa *Mental Pathology* (p. 160) : « J'étais descendu le même jour dans deux mines profondes du Harz. Étant dans la seconde mine, je me trouvai si épuisé par la fatigue et l'inanition qu'il me fut complètement impossible de causer avec l'inspecteur allemand qui m'accompagnait. Tous les mots, toutes les phrases de la langue allemande étaient sorties de ma mémoire, et je ne pus les recouvrer qu'après avoir pris un peu de nourriture et de vin et m'être reposé quelque temps. »

Ce cas, quoique le plus connu, est loin d'être unique. Le Dr Beattie rapporte qu'un de ses amis ayant reçu un coup sur la tête avait perdu tout ce qu'il savait de grec, mais que par ailleurs sa mémoire ne paraissait avoir souffert en aucune façon. — Cette perte de langues acquises par l'étude a été souvent notée comme le résultat de diverses fièvres.

De même pour la musique : « Un enfant, après s'être violemment heurté la tête, resta trois jours inconscient. En revenant à lui, il avait oublié tout ce qu'il savait de musique. Rien autre n'avait été perdu [1]. » — Il y a des cas plus compliqués : Un malade qui avait complètement oublié la valeur des notes musicales pouvait jouer un air après l'avoir entendu. — Un autre pouvait écrire des notes, même composer, reconnaître une mélodie à l'audition ; mais il était incapable de jouer en regardant les notes [2]. — Ces faits, qui nous montrent la complexité de nos opérations mentales en apparence les plus simples, seront étudiés plus loin [3].

Dans certains cas, on voit disparaître momentanément les souvenirs les mieux organisés, les plus stables, tandis que d'autres qui présentent le même caractère restent intacts. Ainsi Abercrombie raconte qu'un chirurgien jeté à bas de son cheval et blessé à la tête donna, dès qu'il fut revenu à lui, les instructions les plus minutieuses sur la manière de le traiter. Par contre, il ne se souvenait plus d'avoir une femme et des enfants, et cet oubli persista pendant trois jours [4]. Faut-il expliquer ce fait par l'automatisme

1. Carpenter, *Mental Physiology*, p. 443.
2. Kussmaul, *Die Störungen der Sprache*, p. 181. — Proust, *Archives générales de médecine*, 1872.
3. Voir ci-après, § II.
4. Abercrombie. *Essay on intellectual Powers*, 156.

mental? Le chirurgien, même à demi insensible, retrouve ses connaissances professionnelles.

Certains malades perdent complètement la mémoire des noms propres, même du leur. Nous verrons plus loin, en étudiant l'amnésie des signes dans son évolution complète, — ce qu'on peut remarquer d'ailleurs chez les vieillards, — que les noms propres sont toujours ceux qui s'oublient le plus vite. Dans les cas suivants, cet oubli était le symptôme d'un ramollissement cérébral.

Un homme ne pouvant retrouver le nom d'un ami en est réduit à conduire son interlocuteur devant la porte où ce nom est inscrit sur une plaque de cuivre. — Un autre, après une attaque d'apoplexie, ne peut se rappeler le nom d'aucun de ses amis, mais les désigne correctement par leur âge. — M. von B..., ambassadeur à Madrid, puis à Saint-Pétersbourg se trouve, au début d'une visite, obligé de décliner son nom aux domestiques, le cherche vainement, s'adresse à son compagnon : « Pour l'amour de Dieu, dites-moi qui je suis. » Cette question excite le rire. Il insiste, et la visite finit là[1].

Chez d'autres, l'attaque d'apoplexie n'est suivie que d'une amnésie des *nombres*. — Un voyageur longtemps exposé au froid éprouva un grand affaiblissement de la mémoire. Il ne pouvait plus calculer de lui-même ni retenir pendant une minute le moindre calcul.

L'oubli des figures est fréquent. On ne s'en étonnera pas, puisque, à l'état normal, beaucoup de gens ont cette forme de mémoire très peu développée, très instable, et qu'elle doit résulter d'ailleurs d'une synthèse mentale assez complexe. Louyer Villermay en donne un exemple assez piquant : « Un vieillard, étant avec sa femme, s'imaginait être chez une dame à qui il consacrait autrefois toutes ses soirées, et il lui répétait constamment : « Madame, je ne puis rester plus longtemps ; il faut que je revienne près de ma femme et de mes enfants[2]. »

« J'ai connu intimement dès mon enfance, dit Carpenter, un savant remarquable. Agé de plus de soixante-dix ans, il était encore vigoureux, mais sa mémoire se mit à décliner. Il oubliait surtout les faits récents et les mots peu usités. Quoiqu'il continuât de fréquenter le Musée britannique, la Société royale et la Société géologique, il ne pouvait plus les appeler par leurs noms ; il les désignait par le terme « ce lieu public ». Il continuait à visiter ses amis, les reconnaissait

1. Winslow, p. 266-269. On trouvera au même endroit plusieurs autres cas de ce genre.

2. Louyer Willermay, *Dict. scienc. méd.*, art. MÉMOIRE.

chez eux et dans les autres endroits où il avait l'habitude de les rencontrer (comme dans les sociétés scientifiques), non ailleurs. Je le rencontrai un jour chez l'un de nos plus anciens amis qui réside ordinairement à Londres, mais qui était alors à Brighton. Il ne me reconnut pas, et il ne le fit pas davantage quand nous fûmes hors de la maison..... Sa mémoire alla toujours en diminuant, et il mourut d'une attaque d'apoplexie. » (Ouvrage cité, p. 445.) — Dans cette observation, il y a à la fois amnésie des noms propres et amnésie des figures ; mais le plus curieux, c'est le rôle que joue la loi de contiguïté. La reconnaissance des personnes ne s'effectue pas d'elle-même, par le seul fait de leur présence. Pour qu'elle ait lieu, il faut qu'elle soit suggérée ou plutôt aidée par l'impression actuelle des endroits où elles sont présentées habituellement. Le souvenir de ces endroits, fixé par les expériences de toute la vie, devenue presque organique, reste stable. Il sert de point d'appui pour évoquer d'autres souvenirs. Le nom de ces « lieux publics » n'est pas ravivé : l'association entre l'objet et le signe est trop faible. Mais la reconnaissance des figures s'opère, parce qu'elle dépend d'une forme d'association très stable : la contiguïté dans l'espace. La seule catégorie de souvenirs qui ait survécu aide une autre catégorie à renaître qui, d'elle-même et réduite à ses seules forces, n'y parvient pas.

Une énumération plus longue des amnésies partielles serait facile, mais sans profit pour le lecteur. Il suffit de lui avoir fait comprendre par quelques faits en quoi elles consistent.

Il est naturel de se demander si les formes de la mémoire que la maladie désorganise pour toujours ou suspend temporairement sont les mieux établies ou bien au contraire les plus faibles. — On ne peut répondre à cette question d'une manière positive. A ne consulter que la logique, il semble que les influences morbides doivent suivre la ligne de la moindre résistance. Les faits paraissent confirmer cette hypothèse. Dans la plupart des amnésies partielles, ce qui est atteint, ce sont les formes les moins stables de la mémoire. Je ne connais du moins pas un seul cas où, quelque forme organique ayant été suspendue ou abolie, les formes supérieures soient restées intactes. Il serait cependant téméraire d'affirmer que cela ne s'est jamais produit.

A la question posée, nous ne pouvons donc répondre que par une hypothèse, jusqu'à plus ample informé. Il serait d'ailleurs contraire à la méthode scientifique de ramener d'emblée à une loi unique des cas hétérogènes, dépendant chacun de conditions spéciales. Il faudrait une étude approfondie de chaque cas et de ses causes, avant de pouvoir affirmer que tous sont réductibles à une formule unique.

Le problème est actuellement trop obscur pour que ce travail puisse être fait.

Les mêmes remarques sont applicables au mécanisme suivant lequel ces amnésies se produisent. D'abord, nous ne savons rien du mécanisme physiologique propre à chaque forme. De ce côté, tout moyen d'explication nous fait défaut. Quant au mécanisme psychologique, voici ce qu'on peut supposer. Il y a parmi les amnésies partielles qui nous occupent deux cas principaux : destruction, suspension. Le premier cas est le résultat immédiat de la désorganisation des éléments nerveux. Dans le second cas, un certain groupe d'éléments reste temporairement isolé et impuissant; en termes psychologiques, il reste en dehors du mécanisme de l'association. Le fait cité par Carpenter suggère cette explication. La solidarité intime qui existe entre les diverses parties de l'encéphale et par suite entre les divers états psychiques persiste en général. Seuls ces groupes, avec la somme de souvenirs qu'ils représentent, sont en quelque sorte immobilisés, inaccessibles à l'action des autres groupes, incapables pendant un temps de rentrer dans la conscience. Cet état ne peut résulter que de conditions physiologiques qui nous échappent.

II

Nous avons réservé pour une étude particulière une forme d'amnésie partielle : celle des *signes*, mot que nous employons dans son sens le plus large, c'est-à-dire comme comprenant tous les moyens dont l'homme dispose pour exprimer ses sentiments et ses idées. Nous avons là un sujet bien délimité, riche en faits à la fois semblables et différents, puisqu'ils ont un caractère psychologique commun, ce sont des signes; et que cependant ils diffèrent quant à leur nature, — signes vocaux, écriture, gestes, dessin, musique. Ils sont facilement et fréquemment observables, bien localisés et par leur variété se prêtent à la comparaison et à l'analyse. Nous verrons de plus que cette classe d'amnésies partielles vérifie d'une manière très remarquable la loi de dissolution de la mémoire que nous avons exposée dans un précédent article sous sa forme la plus générale.

Avant tout, il faut éviter un malentendu. Le lecteur pourrait croire que nous allons étudier l'aphasie. Il n'en est rien. Dans la plupart des cas, l'aphasie suppose bien un désordre de la mémoire, mais

avec quelque chose en plus ; or ce sont les désordres de la mémoire qui seuls nous intéressent. Les travaux qui se poursuivent depuis une quarantaine d'années sur les maladies du langage ont montré que, par ce terme unique d'aphasie, on désigne des cas très dissemblables. C'est que l'aphasie étant non une maladie mais un symptôme, varie suivant les conditions morbides qui la produisent. Ainsi certains aphasiques sont privés de tout mode d'expression ; d'autres peuvent parler et non écrire, ou inversement écrire mais sans parler : la perte des gestes est bien plus rare. Parfois, le malade conserve un vocabulaire assez étendu de signes vocaux et graphiques ; mais il parle et écrit à contre-sens (cas de paraphasie et de paragraphie). Parfois il ne comprend plus le sens des mots, écrits ou parlés, quoique l'ouïe et la vue soient intactes (cas de surdité et de cécité verbales). L'aphasie est tantôt permanente, tantôt transitoire. Souvent elle est accompagnée d'hémiplégie. Cette hémiplégie, qui frappe presque toujours le côté droit, est, par elle-même et indépendamment de toute amnésie, un obstacle pour écrire [1]. — Ces cas principaux présentent des variétés qui diffèrent elles-mêmes suivant les individus. On entrevoit la complexité de la question. Heureusement, nous n'avons pas à la traiter ici. Notre tâche, qui est déjà bien embrouillée, consiste à rechercher parmi ces désordres du langage et de la faculté expressive en général ce qui paraît imputable à la mémoire seule.

Il est clair que nous n'avons pas à nous occuper des cas où l'aphasie résulte de l'idiotie, de la démence, de la perte de la mémoire en général; pas davantage des cas où la transmission seule est entravée : ainsi des lésions de la substance *blanche* aux environs de la troisième circonvolution frontale gauche peuvent entraver la faculté expressive, la substance grise étant intacte [2]. Mais cette double élimination n'allège guère la difficulté, l'aphasie se produisant le plus souvent dans de tout autres conditions. Examinons-la donc d'après son type le plus commun.

Je crois inutile de donner ici des exemples que le lecteur peut trouver partout [3]. D'ordinaire, l'aphasie débute brusquement. Le

1. Les gauchers aphasiques ont toujours l'hémiplégie à gauche.

2. Voir des cas de ce genre dans Kussmaul, *Die Störungen der Sprache*, p. 99.

3. La littérature de l'aphasie est si abondante que la seule énumération des titres d'ouvrages ou de mémoires remplirait plusieurs pages. Au point de vue psychologique, on devra surtout consulter : Trousseau, *Clinique médicale*, t. II; Falret, article APHASIE dans le *Dictionnaire encycl. des sciences médicales;* Proust, *Archives générales de médecine*, 1872 ; Kussmaul, *Die Störungen der Sprache* (très important). H. Jackson; *On the affections of the speech*, dans *Brain*, années 1878, 1879, 1880.

malade ne peut parler ; s'il essaye d'écrire, même impuissance ; tout au plus trace-t-il à grand'peine quelques mots inintelligibles. Sa physionomie reste intelligente. Il tâche de se faire comprendre par gestes. Il n'y a d'ailleurs aucune paralysie des muscles servant à articuler les mots; la langue se meut librement. Tels sont les traits les plus généraux, ceux du moins qui nous intéressent.

Que s'est-il passé dans l'état psychique du malade, et, en ce qui concerne sa mémoire, qu'a-t-il perdu? — Il suffit d'un peu de réflexion pour voir que l'amnésie des signes est d'une nature toute particulière. Elle n'est pas comparable à l'oubli des couleurs, des sons d'une langue étrangère, d'une période de la vie. Elle s'étend à toute l'activité de l'esprit; en ce sens, elle est générale : et cependant elle est partielle, puisque le malade a conservé ses idées, ses souvenirs et juge lui-même sa situation.

Selon nous, l'amnésie des signes est surtout une maladie de la *mémoire motrice;* c'est là ce qui lui donne son caractère propre, ce qui fait qu'elle s'offre sous un aspect nouveau. Mais que faut-il entendre par « mémoire motrice », expression qui au premier abord peut surprendre? C'est une question si peu étudiée par les psychologues qu'il est difficile d'en parler clairement en passant et qu'il est impossible de la traiter tout au long.

J'ai essayé ici même [1], quoique d'une manière sommaire et insuffisante, de faire ressortir l'importance psychologique des mouvements et de montrer que tout état de conscience implique à un certain degré des éléments moteurs. Pour m'en tenir à ce qui nous concerne actuellement, je ferai remarquer que personne ne fait de difficulté pour admettre que les perceptions, les idées, les actes intellectuels en général ne sont fixés en nous, ne font partie de la mémoire qu'à la condition qu'il y ait dans l'encéphale certains résidus, qui consisteraient en modification des éléments nerveux et en association dynamique entre ces éléments. C'est à cette condition seules qu'ils sont conservés et ravivés. Mais il est nécessaire qu'il en soit de même pour les mouvements. Ceux qui nous occupent, qui se produisent dans la parole articulée, l'écriture, le dessin, la musique, les gestes ne peuvent être conservés et reproduits qu'à condition qu'il y ait des résidus moteurs, c'est-à-dire, suivant l'hypothèse tant de fois exposée, des modifications dans les éléments nerveux et des associations dynamiques entre ces éléments. Au reste, quelque opinion qu'on professe, il est clair que, s'il ne restait rien d'un mot

1. Voir la *Revue philosophique*, octobre 1879. Voir aussi un excellent chapitre dans Maudsley, *Physiologie de l'esprit.*

prononcé ou écrit pour la première fois, il serait impossible d'apprendre à parler ou à écrire.

L'existence des résidus moteurs admise, nous pouvons comprendre la nature de l'amnésie des signes.

Notre activité intellectuelle consiste, comme on le sait, en une série d'états de conscience associés suivant certains rapports. Chacun des termes de cette série paraît simple à la conscience; il ne l'est pas en réalité. Quand nous parlons ou quand nous pensons avec un peu de netteté, tous les termes de la série forment des couples, composés de l'idée et de son expression. A l'état normal, la fusion entre ces deux éléments est si complète qu'ils ne font qu'un; mais la maladie prouve qu'ils peuvent être dissociés. Bien plus, l'expression « couple » n'est pas suffisante. Elle n'est exacte que pour la partie du genre humain qui ne sait pas écrire. Si je pense à une maison, outre la représentation mentale qui est l'état de conscience proprement dit, outre le signe vocal qui traduit cette idée et ne semble faire qu'un avec elle, il existe un élément graphique presque aussi intimement fondu avec l'idée et qui même devient prédominant, lorsque j'écris. Ce n'est pas tout : autour du signe vocal maison se groupent par une association moins intime les signes vocaux d'autres langues que je connais (*domus*, *house*, *Haus*, *casa*, etc.). Autour du signe graphique maison se groupent les signes graphiques de ces mêmes langues. On voit donc que, dans un esprit adulte, chaque état de conscience clair n'est pas une unité simple, mais une unité complexe, un groupe. La représentation mentale, la pensée n'en est à proprement parler que le noyau; autour d'elle se groupent des signes plus ou moins nombreux qui la déterminent.

Si ceci est bien compris, le mécanisme de l'amnésie des signes devient plus clair. C'est un état pathologique dans lequel, l'idée restant intacte ou à peu près, une partie ou la totalité des signes qui la traduisent est oubliée temporairement ou pour toujours. Cette proposition générale a besoin d'être complétée par une étude plus détaillée.

Est-il vrai que, chez les aphasiques, l'idée subsiste, son expression vocale et graphique ayant disparu?

Je ferai remarquer que je n'ai pas à examiner si ici l'on peut penser sans signes. La question posée est toute différente. L'aphasique a eu longtemps l'usage des signes : l'idée disparaît-elle chez lui avec la possibilité de la traduire? Les faits répondent négativement. Bien qu'on soit d'accord pour reconnaître que l'aphasie, surtout quand elle est de longue durée et grave, s'accompagne toujours d'un certain

affaiblissement de l'esprit, il n'est pas douteux que l'activité mentale persiste, même quand elle n'a plus que les gestes pour se traduire. Les exemples abondent : je n'en citerai que quelques-uns.

Certains malades privés seulement d'une partie de leur vocabulaire, mais incapables de trouver le mot propre, le remplacent par une périphrase ou une description. Pour ciseaux, ils disent « ce qui sert à couper »; pour fenêtre, « ce par où l'on voit clair ». Ils désignent un homme par l'endroit où il habite, par ses titres, ses fonctions, par les inventions qu'il a faites, par les livres qu'il a écrits [1]. — Dans des cas plus graves d'aphasie complète et durable, nous voyons des malades jouer aux cartes avec beaucoup de calcul et de réflexion; d'autres surveillent la gestion de leurs affaires. Tel ce grand propriétaire dont parle Trousseau « qui se faisait présenter les baux, traités, etc., et, par des gestes intelligibles pour ses proches, indiquait des modifications à faire, qui le plus ordinairement étaient utiles et raisonnables. » — Un homme complètement privé de la parole remit à son médecin une histoire détaillée de sa maladie écrite par lui en très bons termes et d'une main fort assurée. Nous avons d'ailleurs le témoignage de malades eux-mêmes après leur guérison. « J'avais oublié tous les mots, dit l'un d'eux, mais j'avais toute ma connaissance, toute ma volonté. Je savais très bien ce que je voulais dire et ne pouvais le dire. Quand vous (le médecin) m'interrogiez, je vous comprenais parfaitement; je faisais tous mes efforts pour répondre; impossible de me souvenir des mots [2]. » Rostan, frappé subitement et incapable de prononcer ou d'écrire un seul mot, « analysait les symptômes de sa maladie et cherchait à les rapporter à quelque lésion particulière du cerveau, comme il eût fait dans une conférence clinique. » Le cas de Lordat est très connu; « il était capable de coordonner une leçon, d'en changer dans son esprit la distribution; mais, lorsque la pensée devait se manifester par la parole ou l'écriture, c'était chose impossible, bien qu'il n'y eût pas de paralysie [3]. »

Nous pouvons donc considérer comme établi que, les moyens d'expression ayant disparu, l'intelligence reste à peu près intacte, et que par conséquent l'amnésie est restreinte aux signes.

1. Très fréquemment l'aphasique confond les mots, dit *feu* pour *pain*, etc., ou forge des mots inintelligibles; mais ces désordres me paraissent une maladie du langage plus que de la mémoire.

2. Legroux, *De l'aphasie*, p. 96.

3. Pour ces faits, voir surtout Trousseau, ouvrage cité. Lordat, spiritualiste ardent, a tiré de là des considérations sur l'indépendance de l'esprit. Il se faisait illusion. Au jugement de ceux qui l'ont connu, il est resté fort inférieur à lui-même après sa guérison.

Cette amnésie dépend-elle, comme nous l'avons dit, *surtout* des éléments moteurs? En établissant plus haut l'existence nécessaire de résidus moteurs, nous n'avons pas examiné le problème dans toute sa complexité. Il faut y revenir.

Lorsqu'on nous apprend à parler notre langue maternelle ou une langue étrangère, il y a des sons, des signes acoustiques qui viennent s'enregistrer dans notre cerveau. Mais ce n'est qu'une moitié de notre tâche. Il nous faut les répéter, passer de l'état réceptif à l'état actif, traduire ces signes acoustiques en mouvements vocaux. Cette opération est fort difficile à l'origine parce qu'elle consiste à coordonner des mouvements fort compliqués. Nous ne savons parler que lorsque ces mouvements sont facilement reproduits, c'est-à-dire que les résidus moteurs sont organisés.

Quand nous apprenons à écrire, nous fixons les yeux sur un modèle : des signes optiques viennent s'enregistrer dans notre cerveau; puis, avec beaucoup d'efforts, nous essayons de les reproduire par les mouvements de notre main. Ici encore, il y a une coordination de mouvements très délicats. Nous ne savons écrire que lorsque les signes optiques sont traduits immédiatement en mouvements, c'est-à-dire quand les résidus moteurs sont organisés.

Les mêmes remarques sont applicables à la musique, au dessin, aux gestes appris (ceux des sourds-muets par exemple). La faculté expressive est plus complexe qu'elle ne paraît. Les idées ou les sentiments pour se traduire ont besoin d'une mémoire acoustique (ou optique) et d'une mémoire motrice. Quelle raison avons-nous de soutenir que c'est surtout cette mémoire motrice qui souffre dans l'amnésie des signes?

Voici ce qui se passe chez la plupart des aphasiques. Présentez-leur un objet vulgaire, un couteau. Donnez à cet objet des noms inexacts (fourchette, livre, etc.). Dénégation de leur part. Enoncez le mot propre. Geste d'affirmation. Si vous les priez de le répéter immédiatement, bien peu en sont capables. Ils ont donc conservé non seulement l'idée, mais le signe acoustique, puisqu'ils le reconnaissent entre plusieurs et l'arrêtent au passage. Comme ils sont incapables de le traduire par la parole et comme les organes vocaux sont intacts, il faut bien que l'amnésie porte sur les éléments moteurs.

La même expérience peut être faite en ce qui concerne l'écriture; chez les aphasiques qui ne sont pas paralysés, elle conduit aux mêmes résultats et à la même conclusion. Le malade a conservé la mémoire des signes optiques; il a perdu la mémoire des mouvements nécessaires pour les reproduire. Quelques-uns peuvent copier; mais, dès que le modèle leur est enlevé, ils restent impuissants.

D'ailleurs, en soutenant la thèse d'une amnésie motrice pour la plupart des cas, je ne prétends pas qu'il en soit toujours ainsi. Dans une question si complexe, il faut se garder des affirmations absolues. Quand l'aphasie reste incurable, on voit parfois des malades oublier les signes vocaux et écrits ou ne les reconnaître qu'à grand'peine et avec beaucoup d'hésitation. Dans ce cas, l'amnésie n'est plus limitée aux seuls éléments moteurs. D'un autre côté, nous avons vu que certains aphasiques peuvent répéter ou copier un mot; d'autres peuvent lire à haute voix, sans pouvoir parler volontairement : c'est une exception (Falret, p. 613). Bon nombre au contraire peuvent lire mentalement sans pouvoir lire à haute voix. Il est arrivé — rarement d'ailleurs — qu'ils ont proféré spontanémemt un membre de phrase, mais sans pouvoir recommencer. Brown-Séquard cite même le cas d'un médecin qui parlait en rêvant, quoique aphasique à l'état de veille. Ces faits, si peu fréquents qu'ils soient, montrent que l'amnésie motrice n'est pas toujours absolue. Il en est de cette forme de la mémoire comme de toute autre : dans certaines circontances exceptionnelles, elle revient.

Notons en passant une analogie. L'aphasique qui parvient à répéter un mot ressemble exactement à celui qui ne peut se rappeler un fait qu'avec l'assistance d'autrui, et le mécanisme psychologique de l'oubli des signes est celui de tout autre oubli : il consiste en une dissociation. Un fait est oublié lorsqu'il ne peut être suscité par aucune association, lorsqu'il ne peut entrer dans aucune série. Chez l'aphasique, l'idée ne suscite plus son signe, du moins son expression motrice. Seulement, ici la dissociation est d'une nature plus intime. Elle a lieu non entre des *termes* que l'expérience antérieure a réunis, mais entre des *éléments* si bien fondus ensemble qu'ils constituent une unité pour la conscience et que soutenir leur indépendance relative semblerait une subtilité d'analyse, si la maladie ne se chargeait de la démontrer [1].

C'est cette fusion intime entre l'idée, le signe (vocal ou écrit) et l'élément moteur qui rend si difficile à établir d'une manière nette, indiscutable, que l'amnésie des signes est surtout une amnésie motrice. Comme tout état de conscience tend à se traduire en mou-

1. On a décrit avec soin, dans ces derniers temps, sous les noms de cécité verbale et de surdité verbale (*Wortblindheit*, *Wortaubheit*), des cas longtemps confondus sous le nom général d'aphasie. Le malade peut parler et écrire; la vue et l'ouïe sont très bien conservés, et cependant les mots qu'il lit ou qu'il entend prononcer n'ont aucun sens pour lui. Ils restent pour lui de simples phénomènes, optiques ou acoustiques; ils ne suggèrent plus leur idée; ils ont cessé d'être des signes. C'est une autre forme, plus rare, de la dissociation. Pour les détails, voir Kussmaul, ouvrage cité, 27e chapitre.

vement, comme, suivant l'heureuse expression de Bain, « penser c'est se retenir de parler ou d'agir », il n'est pas possible à l'analyse seule d'établir des séparations tranchées entre ces trois éléments. Il me semble cependant que cette mémoire des signes vocaux et écrits qui survit chez l'aphasique intelligent représente bien ce qu'on a appelé la parole intérieure, ce minimum de détermination sans lequel l'esprit serait en voie de démence; et que par conséquent ce sont les éléments moteurs qui sont seuls éteints dans l'oubli.

En interrogeant les médecins bien peu nombreux qui ont étudié la psychologie de l'aphasie, je trouve que leur thèse ne diffère pas sensiblement de la nôtre, sauf dans les termes. « Je me suis demandé, dit Trousseau, si l'aphasie n'est pas tout simplement l'oubli des mouvements instinctifs et harmoniques que nous avons tous appris dès notre première enfance et qui constituent le langage articulé; et si, par cet oubli, l'aphasique n'était pas dans les conditions d'un enfant qu'on instruit à bégayer les premiers mots; d'un sourd-muet qui, guéri tout à coup de sa surdité, s'essaye à imiter le langage des personnes qu'il entend pour la première fois. Il y aurait alors entre l'aphasique et le sourd-muet la différence que l'un a oublié ce qu'il avait appris et que l'autre ne sait pas encore. » (Ouvrage cité, p. 718.) — De même Kussmaul : « Si l'on considère la mémoire comme une fonction générale du système nerveux, il faut, pour que les sons soient combinés en mots, admettre à la fois une mémoire acoustique et une mémoire motrice. La mémoire des mots se trouve ainsi être double : 1° il y en a une pour les mots en tant qu'ils sont un groupe de phénomènes acoustiques; 2° il y en a une autre pour les mots comme images motrices (*Bewegungsbilder*). Trousseau a fait remarquer avec raison que l'aphasie est toujours réductible à une perte de la mémoire soit des signes vocaux, soit des moyens par lesquels les mots sont articulés. W. Ogle distingue aussi deux mémoires verbales : une première, reconnue de tout le monde, grâce à laquelle nous avons conscience du mot; et en outre une seconde, grâce à laquelle nous l'exprimons. » (Ouvrage cité, p. 156.)

Faut-il admettre que les résidus qui correspondent à une idée, ceux qui correspondent à son signe vocal, à son signe graphique, aux mouvements qui traduisent l'un et l'autre, sont voisins dans la couche corticale? Quelles inductions anatomiques peut-on tirer de ce fait qu'on perd la mémoire des mouvements sans celle des signes intérieurs, la parole sans l'écriture et l'écriture sans la parole? Les résidus moteurs sont-ils localisés dans la circonvolution de Broca, comme quelques auteurs semblent l'admettre? On ne peut que poser ces questions, qui d'ailleurs ne sont pas de notre compétence.

Le rapport entre le signe et l'idée, très simple pour les psychologues d'observation intérieure, devient très complexe pour une psychologie positive, qui ne peut rien tant que l'anatomie et la physiologie ne seront pas plus avancées.

Il nous faut considérer maintenant l'amnésie des signes sous un autre aspect. Nous l'avons étudiée dans sa nature; nous allons l'étudier dans son évolution. J'ai essayé de faire voir qu'elle porte surtout sur les éléments moteurs, que c'est là ce qui lui donne un caractère à part; mais, qu'on admette ou non cette hypothèse, cela importe peu pour ce qui va suivre.

Parfois l'aphasie est de courte durée. Parfois elle devient chronique, et, si l'on revoit les malades après des années d'intervalle, on ne trouve pas que leur état ait changé sensiblement. Mais il y a des cas plus graves où de nouvelles attaques apoplectiques augmentent l'intensité de la maladie : elle suit alors une marche progressive qui est de plus grand intérêt pour nous. Il se produit une sorte d'anéantissement par étages, dans lequel la mémoire des signes diminue de plus en plus en suivant un certain ordre. Cet ordre, en résumé, le voici : 1° les mots, c'est-à-dire le langage rationnel; 2° les phrases exclamatives, les interjections, ce que Max Müller désigne sous le nom de « langage émotionnel » ; 3° dans des cas très rares, les gestes. Examinons en détail ces trois périodes de dissolution ; nous aurons ainsi embrassé l'amnésie des signes dans sa totalité.

1° La première période est de beaucoup la plus importante, puisqu'elle comprend les formes supérieures du langage, celui qui traduit la pensée réfléchie, qui est proprement humain. Ici encore, la dissolution suit un ordre déterminé. Certains médecins, même avant les travaux contemporains sur l'aphasie, avaient remarqué qu'en pareil cas la mémoire des noms propres se perd avant celle des substantifs, qui elle-même précède celle des adjectifs. Cette remarque a été confirmée depuis par de nombreuses observations. « Les substantifs, dit Kussmaul dans son récent ouvrage, et en particulier les noms propres et les noms de choses (*Sachnamen*) sont plus facilement oubliés que les verbes, les adjectifs, les conjonctions et les autres parties du discours [1]. » Ce fait n'a été noté par les médecins qu'en passant. Bien peu en ont recherché les causes. Il ne présente pas, en effet, pour eux, d'intérêt clinique, tandis qu'il est d'une grande importance pour la psychologie.

On voit du premier coup d'œil que la marche de l'amnésie va *du particulier au général*. Elle atteint d'abord les noms propres qui

1. *Die Störungen der Sprache*, p. 164.

sont purement individuels; puis les noms de choses qui sont les plus concrets; puis tous les substantifs qui ne sont que des adjectifs pris dans un sens particulier [1]; enfin viennent les adjectifs et les verbes qui expriment des qualités, des manières d'être, des actes. Les signes qui traduisent immédiatement des qualités périssent donc les derniers. Le savant dont parle Gratiolet qui, oubliant tous les noms propres, disait : « Mon confrère qui a fait telle invention. » en revenait à la désignation par les qualités. On a remarqué aussi que beaucoup d'idiots n'ont de mémoire que pour les adjectifs (Itard). La notion de qualité est la plus stable, parce qu'elle est la première acquise, parce qu'elle est le fond de nos conceptions les plus complexes.

Comme le particulier est nécessairement ce qui a le moins d'extension et le général ce qui en a le plus, on peut dire que la rapidité avec laquelle la mémoire des signes disparaît est en raison inverse de leur extension. et comme, toutes choses égales d'ailleurs, un terme a d'autant plus de chances d'être répété et fixé dans la mémoire qu'il désigne un grand nombre d'objets et d'autant moins de chances d'être répété et fixé dans la mémoire qu'il en désigne un petit nombre, on voit que cette loi de dissolution repose en définitive sur des conditions expérimentales.

Je compléterai ces remarques par le passage suivant de Kussmaul : « Quand la mémoire diminue, plus un concept est concret, plus le terme qui l'exprime manque vite. Ce qui en est la cause, c'est que notre représentation des personnes et des choses est plus faiblement liée à leur nom que les abstrations telles que leur état, leurs rapports, leurs qualités. Nous nous représentons facilement les personnes et les choses sans leurs noms, parce qu'ici l'image sensorielle est plus importante que cette autre image qui est le signe, c'est-à-dire leur nom. Au contraire, nous n'acquérons les concepts abstraits qu'avec l'aide des mots qui seuls leur donnent une forme stable. Voilà pourquoi les verbes, les adjectifs, les pronoms et encore plus les adverbes, les prépositions et les conjonctions sont plus intimement liés à la pensée que les substantifs. On peut se figurer que, dans le réseau de cellules des couches corticales, il doit se passer des phénomènes d'excitation et de combinaison beaucoup plus nombreux pour un concept abstrait que pour un concept concret; et que par conséquent les connexions organiques qui lient une idée abstraite à son signe sont

1. La transformation de l'adjectif en substantif, qui a été un des procédés constants de la formation des langues, se voit encore de nos jours : par exemple, un *bon* de la banque, un *brillant*, un *volant*. (F. Baudry, *De la science du langage et de son état actuel*, p. 9.)

beaucoup plus nombreuses que pour le cas d'une idée concrète. » (P. 164). Traduite en langage psychologique, cette dernière phrase équivaut à ce que nous avons dit plus haut : que la stabilité du signe est en raison de son organisation, c'est-à-dire du nombre des expériences répétées et enregistrées.

La science du langage nous fournit aussi des indications précieuses pour notre sujet. Au risque de fatiguer le lecteur par un excès de preuves, je me garderai de les négliger. L'évolution du langage s'est faite, comme on devait s'y attendre, dans un ordre inverse à celui de la dissolution chez les aphasiques.

Avant d'invoquer en faveur de notre loi le développement historique des langues, il semblerait naturel d'interroger le développement individuel. Mais cela est impossible. Quand nous apprenons à parler, notre langue nous est imposée. Bien que l'enfant, comme l'a très bien dit M. Taine [1], « apprenne la langue déjà faite comme un vrai musicien apprend le contre-point, et un vrai poète la prosodie, c'est-à-dire comme un génie original, » en réalité, il ne la crée pas. Il faut donc nous en tenir à l'évolution historique.

C'est un point bien établi que les langues indo-européennes sont issues d'un certain nombre de racines et que ces racines étaient de deux sortes : verbales ou prédicatives, pronominales ou démonstratives. Les premières, qui contenaient les verbes, les adjectifs et les substantifs, « sont, dit Whitney, des signes indicatifs d'actes ou de qualités. » Les secondes, d'où sont issus le pronom et l'adverbe (la préposition et la conjonction sont de formation secondaire), sont peu nombreuses et indiquaient des rapports de position. La forme primitive du signe est donc l'affirmation des qualités. Puis le verbe et l'adjectif se séparent. « Les noms sont tirés des verbes par l'intermédiaire des participes qui ne sont que des adjectifs dont la dérivation verbale n'est pas encore effacée [2]. » Quant à la transformation des noms communs en noms propres, elle n'est pas douteuse.

L'évolution naturelle du langage n'explique-t-elle pas les stades de sa dissolution chez l'aphasique, dans la mesure où une création spontanée et la dissolution d'une langue artificiellement apprise sont comparables ?

2° En exposant sous sa forme générale la loi de régression de la mémoire, nous avons vu que la mémoire des sentiments s'efface plus tard que celle des idées. La logique nous conduit à conclure que dans

1. *Revue philosophique*, t. I, p. 13.

2. Baudry, *o. c.*, 16. D'après l'étymologie, le cheval c'est « le rapide », l'ours, « le brillant », etc., etc. Pour plus de détails, voir les ouvrages de M. Müller et Whitney, 166.

le cas particulier qui nous occupe, — l'amnésie progressive des signes, — le langage des émotions doit disparaître après le langage rationnel. Les faits confirment pleinement cette déduction.

Les meilleurs observateurs, Broca, Trousseau, H. Jackson, Broadbent, etc., ont noté un grand nombre de cas où des aphasiques complètement privés de la parole, incapables d'articuler un seul mot volontairement peuvent proférer non seulement des interjections, mais des phrases toutes faites, de courtes locutions usuelles, propres à exprimer leur colère, leur dépit ou à déplorer leur infirmité. L'une des formes les plus persistantes de ce langage est celle des jurons.

Nous avons dit qu'en général ce qui est de formation récente périt tout d'abord, que les formations anciennes disparaissent les dernières. Nous en trouvons ici une confirmation : le langage des émotions se forme avant le langage des idées ; il disparaît après lui. De même, le complexe disparaît avant le simple : or le langage rationnel comparé au langage affectif est d'une extrême complexité.

3° Tout ce qui précède est applicable aux gestes. Cette forme du langage, la plus naturelle de toutes, n'est (comme l'interjection du reste) qu'un mode d'expression réflexe. Elle apparaît chez l'enfant longtemps avant le langage articulé. Chez certaines tribus sauvages dont l'idiome est très borné, les gestes jouent un aussi grand rôle que les mots ; aussi ne peuvent-ils plus se comprendre dans l'obscurité.

Ce langage inné se perd rarement. « Les aphasies dans lesquelles on rencontre des désordres mimiques sont toujours, dit Kussmaul, d'une nature extrêmement complexe. Dans ces cas, tantôt les malades reconnaissent encore qu'ils se trompent dans l'emploi de leurs gestes, tantôt ils n'en ont pas conscience. » (P. 160.)

Hughlings Jackson, qui a étudié ce point avec soin, note que certains aphasiques ne peuvent ni rire, ni sourire, ni pleurer, sauf dans les cas d'extrême émotion. Il a noté aussi que quelques malades affirment ou nient par gestes tout à fait au hasard. L'un d'eux, qui avait encore à son service quelques interjections et quelques gestes, en usait à contre-sens ou d'une façon inintelligible.

Un fait cité par Trousseau nous donne un exemple bien remarquable d'une pure *amnésie motrice* concernant les gestes : « Je plaçais mes deux mains et j'agitais mes doigts dans la position où se trouve un homme qui joue de la clarinette, et je disais (au malade) de faire comme moi. Il exécutait aussitôt ces mouvements avec une parfaite précision. « Vous voyez, lui disais-je, je fais le geste d'un « homme qui joue de la clarinette. » Il répondait par une affirmation.

Au bout de quelques minutes, je le priais de faire ce geste. Il réfléchissait, et le plus souvent il lui était impossible de reproduire cette mimique si simple. »

En résumé, nous voyons que l'amnésie des signes descend des noms propres aux noms communs, de là aux adjectifs et aux verbes, puis au langage des sentiments et aux gestes. Cette marche destructive ne va pas au hasard, elle suit un ordre rigoureux : du moins organisé au mieux organisé, du plus complexe au plus simple, du moins automatique au plus automatique [1]. Ce qui a été dit précédemment en établissant la loi générale de réversion de la mémoire pourrait être répété ici ; et ce n'est pas l'une des moindres preuves de son exactitude que de la voir se vérifier pour le cas d'amnésie partielle le plus important, le plus systématique, le mieux connu.

Il y aurait encore lieu de procéder ici à une contre-épreuve. Lorsque l'amnésie des signes a été complète et que leur retour se fait progressivement, a-t-il lieu dans un ordre inverse à celui de leur disparition ? Ce cas est rare. Je trouve cependant une observation du Dr Grasset où un homme est atteint « d'une impossibilité complète de traduire sa pensée soit par la parole, soit par l'écriture, soit par les gestes. Dans les jours suivants, on vit reparaître successivement et peu à peu la faculté de se faire comprendre par gestes, puis par la parole et l'écriture [2]. » Il est très probable que l'on trouverait d'autres exemples de ce genre, si l'attention des observateurs était fixée sur ce point.

III

Jusqu'ici, notre étude pathologique a été limitée aux formes destructives de la mémoire ; nous l'avons vue s'anéantir ou diminuer Mais il y a des cas tout contraires où ce qui paraissait anéanti ressuscite et où de pâles souvenirs reprennent leur intensité.

Cette exaltation de la mémoire, que les médecins appellent l'hypermnésie, est-elle un phénomène morbide ? C'est tout au moins une anomalie. Si l'on remarque en outre qu'elle est toujours liée à quelque désordre organique ou à quelque situation bizarre et insolite, on ne mettra pas en doute qu'elle rentre dans notre sujet. Son étude est moins instructive que celle des amnésies ; mais une mono-

1. Il est remarquable que beaucoup d'aphasiques qui ne peuvent plus écrire sont encore capables de signer.

2. *Revue des sciences médicales*, etc., 1873, t. II, p. 684.

graphie ne doit rien négliger. Nous verrons d'ailleurs ce qu'elle apprend sur la persistance des souvenirs.

Les excitations de la mémoire sont générales ou partielles.

I. L'excitation générale de la mémoire est difficile à déterminer, parce que le degré d'excitation est une chose toute relative. Il faut pouvoir comparer la mémoire à elle-même chez le même individu. La puissance de cette faculté variant beaucoup d'un homme à un autre, il n'y a pas de commune mesure : l'amnésie de l'un peut être l'hypermnésie d'un autre. C'est, au fond, un changement de *ton* qui se produit dans l'état de la mémoire, comme il arrive pour toute autre forme de l'activité psychique : la pensée, l'imaginaion, la sensibilité. — De plus, quand nous disons que l'excitation est générale, ce n'est qu'une induction vraisemblable. Comme la mémoire est soumise à la condition de la conscience et que la conscience ne se produit que sous la forme d'une succession, tout ce que nous pouvons constater, c'est que, pendant une période plus ou moins longue, une grande masse de souvenirs surgit dans toutes les directions.

L'excitation générale de la mémoire paraît dépendre exclusivement de causes physiologiques et en particulier de la rapidité de la circulation cérébrale. Aussi se produit-elle fréquemment dans les cas de fièvre aiguë. Elle se produit encore dans l'excitation maniaque, dans l'extase, dans l'hypnotisme, parfois dans l'hystérie et dans la période d'incubation de certaines maladies du cerveau.

Outre ces cas nettement pathologiques, il y en a d'autres d'une nature plus extraordinaire qui dépendent probablement de la même cause. Il y a plusieurs récits de noyés, sauvés d'une mort imminente, qui s'accordent sur ce point « qu'au moment où commençait l'asphyxie ils ont parcouru, en un moment, leur vie entière dans ses plus petits incidents. » L'un d'eux prétend « qu'il lui a semblé voir toute sa vie antérieure se déroulant en succession rétrograde, non comme une simple esquisse, mais avec des détails très précis, formant comme un panorama de son existence entière, dont chaque acte était accompagné d'un sentiment de bien ou de mal. » Dans une circonstance analogue, « un homme d'un esprit remarquablement net traversait un chemin de fer au moment où un train arrivait à toute vitesse. Il n'eut que le temps de s'étendre entre les deux lignes de rails. Pendant que le train passait au-dessus de lui, le sentiment de son danger lui remit en mémoire tous les incidents de sa vie, comme si le livre du jugement avait été ouvert devant ses yeux [1]. »

1. Pour ces faits et autres de même nature, voir Winslow, ouvrage cité, p. 303 et suivantes.

Même en faisant la part de l'exagération, ces faits nous révèlent une suractivité de la mémoire dont nous ne pouvons nous faire aucune idée à l'état normal. Je citerai un dernier exemple dû à l'intoxication par l'opium, et je prierai le lecteur de remarquer combien il confirme l'explication qui a été donnée précédemment du mécanisme de la « reconnaissance ». « Il me semble, dit Th. de Quincey dans ses *Confessions d'un mangeur d'opium*, avoir vécu soixante-dix ans ou un siècle en une nuit..... Les plus petits événements de ma jeunesse, des scènes oubliées de mes premières années étaient souvent ravivées. On ne peut dire que je me les rappelais, car, si on me les avait racontées à l'état de veille, je n'aurais pas été capable de les reconnaître comme faisant partie de mon expérience passée. Mais placées devant moi comme elles l'étaient en rêve, comme des intuitions, revêtues de leurs circonstances les plus vagues et des sentiments qui les accompagnaient, je les reconnaissais instantanément. » (P. 142.)

Toutes ces excitations générales de la mémoire sont transitoires : elles ne survivent pas aux causes qui les produisent. Y a-t-il des hypermnésies permanentes? Si le mot peut être pris dans un sens un peu forcé, il faut l'appliquer à ces développements singuliers de la mémoire qui sont consécutifs à quelque accident. On trouve sur ce point, dans les anciens auteurs, des histoires fort rebattues (Clément VI, Mabillon, etc.). Il n'y a pas de raison de le mettre en doute ; car des observateurs modernes, Romberg entre autres, ont noté un développement remarquable et permanent de la mémoire à la suite de commotions, de la variole, etc. Le mécanisme de cette métamorphose étant impénétrable, il n'y a pas lieu d'y insister.

II. Les excitations *partielles* sont par leur nature même nettement délimitées. Le ton ordinaire de la mémoire étant maintenu dans sa généralité, tout ce qui le dépasse fait saillie et se constate aisément. Ces hypermnésies sont le corrélatif nécessaire des amnésies partielles ; elles prouvent une fois de plus et sous une autre forme que la mémoire consiste en des mémoires.

Dans la production des hypermnésies partielles, on ne découvre rien qui ressemble à une loi. Elles se présentent à l'état de faits isolés, c'est-à-dire comme résultant d'un concours de conditions qui nous échappent. Pourquoi tel groupe de cellules formant telle association dynamique est-il mis en branle plutôt que tel autre ? On n'en peut donner aucune raison ni physiologique ni psychologique. Les seuls cas où l'on pourrait signaler une apparence de loi sont ceux, dont nous parlerons plus bas, où plusieurs langues reviennent successivement en mémoire.

Les excitations partielles résultent le plus souvent de causes morbides, — celles qui ont été indiquées plus haut ; mais il y a des cas où elles se produisent à l'état sain. En voici deux exemples :

« Une dame à la dernière période d'une maladie chronique fut conduite de Londres à la campagne. Sa petite fille, qui ne parlait pas encore (*infant*), lui fut amenée, et après une courte entrevue fut reconduite à la ville. La dame mourut quelques jours après. La fille grandit sans se rappeler sa mère jusqu'à l'âge mûr. Ce fut alors qu'elle eut l'occasion sans le savoir de visiter la chambre où sa mère était morte, en entrant dans cette chambre elle tressaillit : comme on lui demandait la cause de son émotion : « J'ai, dit-elle, l'impression distincte d'être venue autrefois ici. Il y avait dans ce coin une dame couchée, paraissant très malade, qui se pencha sur moi et pleura [1]. »

« Un homme doué d'un tempérament artistique très marqué (ce point est à noter) alla avec des amis faire une partie près d'un château du comté de Sussex qu'il n'avait aucun souvenir d'avoir visité. En approchant de la grande porte, il eut une impression extrêmement vive de l'avoir déjà vue, et il revoyait non seulement cette porte, mais des gens installés sur le haut, et en bas, des ânes sous le porche. Cette conviction singulière s'imposant à lui, il s'adressa à sa mère pour avoir quelque éclaircissement sur ce point. Il apprit d'elle qu'étant âgé de seize mois, il avait été conduit en partie dans cet endroit, qu'il avait été porté dans un panier sur le dos d'un âne; qu'il avait été laissé en bas avec les ânes et les domestiques, tandis que les plus âgés de la bande s'étaient installés pour manger au-dessus de la porte du château [2].

Le mécanisme du ressouvenir dans ces deux cas ne peut donner lieu à aucune équivoque. C'est une reviviscence par contiguïté dans l'espace. Ils présentent, seulement sous une forme plus frappante et plus rare, ce qui se rencontre à chaque instant dans la vie. A qui n'est-il pas arrivé, pour recouvrer un souvenir momentanément perdu, de retourner à l'endroit où l'idée a surgi, de se remettre autant que possible dans la même situation matérielle et de le voir renaître tout d'un coup.

Quant à l'hypermnésie de cause morbide, je n'en donnerai qu'un exemple pour servir de type.

« A l'âge de quatre ans, un enfant, par suite d'une fracture du crâne, subit l'opération du trépan. Revenu à la santé, il n'avait gardé aucun

1. Abercrombie, *Essay on intellectual Powers*, p. 120.
2. Carpenter, *Mental Physiology*, p. 431.

souvenir ni de l'accident ni de l'opération. Mais à l'âge de quinze ans, pris d'un délire fébrile, il décrivit à sa mère l'opération, les gens qui y assistaient, leur toilette et autres petits détails, avec une grande exactitude. Jusque-là, il n'en avait jamais parlé et il n'avait jamais entendu personne donner tous ces détails [1]. »

La réviviscence de langues complètement oubliées mérite de nous arrêter un peu plus longtemps. Le cas rapporté par Coleridge est si connu que je me garderai d'en parler. Il y en a beaucoup du même genre qu'on peut trouver dans les ouvrages d'Abercrombie, Hamilton, Carpenter. Le sommeil anesthésique dû au chloroforme ou à l'éther peut produire les mêmes effets que l'excitation fébrile. « Un vieux forestier avait vécu pendant sa jeunesse sur les frontières polonaises et n'avait guère parlé que le polonais. Dans la suite il n'avait habité que des districts allemands. Ses enfants assurèrent que depuis trente ou quarante ans, il n'avait entendu ni prononcé un seul mot de polonais. Pendant une anesthésie qui dura près de deux heures, cet homme parla, pria, chanta rien qu'en polonais [2]. »

Ce qui est plus curieux que le retour d'une langue, c'est le retour *régressif* de plusieurs langues. Malheureusement, les auteurs qui en ont parlé, rapportent ce fait à titre de simple curiosité, sans donner tous les renseignements nécessaires pour leur interprétation.

Le cas le plus net a été observé par le Dr Rush, de Philadelphie, dans ses *Medical inquiries and observations upon Diseases of the Mind*. « Un Italien, le D. Scandella, homme d'une érudition remarquable, résidait en Amérique. Il était maître d'italien, d'anglais et de français. Il fut pris de la fièvre jaune, dont il mourut à New-York : au commencement de sa maladie, il parla *anglais ;* au milieu, *français ;* le jour de sa mort, il parla *italien*, sa langue natale. »

Le même auteur parle en termes assez confus d'une femme sujette à des accès de folie transitoire. Au début, elle parlait un mauvais *italien*, au moment le plus aigu de sa maladie, *français ;* pendant la période de défervescence, *allemand ;* dès qu'elle entrait en convalescence, elle reprenait sa langne maternelle (l'anglais).

Si on laisse de côté cette réversion à travers plusieurs langues pour se contenter de cas plus simples, on trouve des documents précis et abondants. — Un Français vivant en Angleterre, parlant parfaitement bien l'anglais, reçut un coup à la tête. Pendant la durée de sa maladie, il ne put répondre qu'en français. — Mais il n'y a rien de plus ins-

1. Abercrombie, ouvrage cité, p. 149.
2. M. Duval, article HYPNOTISME, dans le *Nouveau dictionnaire de médecine*, etc., p. 144.

tructif que le fait suivant, rapporté par le même D. Rush : « Je tiens d'un pasteur luthérien d'origine allemande, vivant en Amérique et qui avait dans sa congrégation un nombre considérable d'Allemands et de Suédois, que presque tous, peu avant de mourir, prient dans leur langue maternelle. « J'en ai, disait-il, des exemples innombra- « bles, quoique plusieurs d'entre eux, j'en suis sûr, n'aient pas parlé « allemand ou suédois depuis cinquante ou soixante ans. » Winslow note aussi que des catholiques convertis au protestantisme ont pendant le délire qui précédait leur mort, prié uniquement d'après le formulaire de l'Eglise romaine [1].

Ce retour de langues et de formules perdues ne me paraît, bien interprété, qu'un cas particulier de la loi de réversion. Par suite d'un travail morbide qui le plus souvent aboutit à la mort, les couches les plus récentes de la mémoire se sont détruites, et ce travail de destruction, descendant de proche en proche jusqu'aux acquisitions les plus anciennes, c'est-à-dire les plus solides, leur rend une activité temporaire, les ramène quelque temps à la conscience avant de les effacer pour toujours. L'hypermnésie ne serait donc que le résultat de conditions toutes négatives ; la réversion résulterait non d'un retour normal à la conscience, mais de la suppression d'états plus vifs et plus intenses : ce serait comme une voix faible qui ne peut se faire entendre que quand les gens au verbe haut ont disparu. Ces acquisitions, ces habitudes de l'enfance ou de la jeunesse reviennent au premier plan, non parce qu'une cause quelconque les pousse en avant, mais parce qu'il n'y a plus rien qui les recouvre. Les réviviscences de ce genre ne sont, au sens strict, qu'un retour en arrière, à des conditions d'existence qui semblaient à jamais disparues, mais que le travail à rebours de la dissolution a ramenées. Je m'abstiendrai d'ailleurs des réflexions que ces faits suggèrent si naturellement. J'en laisse le soin aux moralistes.

Indépendamment de cette confirmation inattendue de notre loi de réversion, ce qui ressort de l'étude des hypermnésies, c'est la surprenante persistance de ces conditions latentes du souvenir qu'on a appelées les résidus. Sans ces désordres de la mémoire, nous ne pourrions les soupçonner; car la conscience réduite à elle seule ne peut affirmer que la conservation des états qui constituent la vie courante et de quelques autres que la volonté tient sous sa dépendance, parce que l'habitude les a fixés.

Faut-il conclure de ces réviviscences que rien, absolument rien ne se perd dans la mémoire? que ce qui y est une fois entré reste in-

1. Winslow, ouvrage cité, p. 253, 265, 266, 305.

destructible; que l'impression, même la plus fugitive, peut toujours à un moment donné être ravivée? Plusieurs auteurs, surtout Maury, ont donné à l'appui de cette thèse des exemples frappants. Cependant à qui soutiendrait que, même sans causes morbides, il y a des résidus qui disparaissent, on n'aurait pas de raison péremptoire à opposer [1]. Il est possible que certaines modifications cellulaires et certaines associations dynamiques soient trop instables pour durer. En somme, on peut dire que la persistance est, sinon la règle absolue, au moins la règle; qu'elle embrasse l'immense majorité des cas.

Quant au mode suivant lequel ces souvenirs lointains sont conservés et reproduits, nous n'en savons rien. Je ferai seulement remarquer comment cela peut se concevoir dans l'hypothèse qui a été adoptée tout le long de ce travail. Si l'on admet comme substratum matériel de nos souvenirs des modifications de cellules et des associations dynamiques entre elles, il n'y a pas de mémoire, si chargée de faits qu'on la suppose, qui ne puisse suffire à tout garder : car, si les modifications cellulaires possibles sont limitées, les associations dynamiques possibles sont innombrables. On peut supposer que les anciennes associations reparaissent quand les nouvelles, désorganisées temporairement ou pour toujours, leur laissent le champ libre. Le nombre des réviviscences possibles ayant beaucoup diminué, les chances augmentent en proportion pour le retour des associations les plus stables, c'est-à-dire les plus anciennes. Je ne veux pas insister au reste sur une hypothèse non vérifiable : mon but est de m'en tenir à ce qu'on peut savoir et de n'en pas sortir [2].

IV

Nous ne pouvons terminer ce travail sans dire quelques mots des causes. Il ne s'agit naturellement que des causes immédiates, orga-

1. Voir l'article de M. Delbœuf dans la *Revue* du 1er février 1880.

2. Il est impossible de rapporter à aucun des types morbides qui précèdent une illusion d'une nature bizarre peu fréquente ou du moins rarement observée puisqu'il n'en existe que trois ou quatre cas authentiques et qui n'a reçu jusqu'ici aucune dénomination particulière. Wigan l'a appelée assez improprement une double conscience, Sander une illusion de la mémoire (*Erinnerungstauschung*). D'autres lui ont donné le nom de « fausse mémoire », qui me paraît préférable. Elle consiste à croire qu'un état nouveau en réalité a été antérieurement éprouvé, en sorte que lorsqu'il se produit pour la première fois il paraît être une répétition. Je ne pourrais, sans étendre outre mesure les limites de cet article, traiter cette question en détail : je me propose d'y revenir ailleurs.

niques. Même réduite à ces termes, l'étiologie des désordres de la mémoire est très obscure, et ce qu'on peut considérer comme acquis sur ce point est peu de chose.

La mémoire consiste à conserver et à reproduire ; la conservation paraît dépendre surtout de la nutrition; la faculté reproductive, de la circulation générale ou locale.

I. La conservation qui joue le rôle le plus important, puisque sans elle aucune reproduction n'est possible, suppose une condition première qu'on ne peut traduire que par cette expression vague : une constitution normale du cerveau. Nous avons vu que les idiots sont atteints d'amnésie congénitale, d'impuissance native à fixer les souvenirs. Cette condition première est un *postulatum;* c'est moins une condition que la condition d'existence nécessaire de la mémoire. En fait, elle se rencontre chez presque tous les hommes.

Cette constitution normale étant donnée, il ne suffit pas que les impressions soient reçues, il faut qu'elles soient fixées, enregistrées organiquement; il faut qu'elles deviennent une modification permanente de l'encéphale; il faut que les modifications imprimées aux cellules et aux filets nerveux et que les associations dynamiques que ces éléments forment entre eux restent stables. Ce résultat ne peut dépendre que de la nutrition. Le cerveau reçoit une masse énorme de sang, surtout la substance grise. Il n'y a pas de partie du corps où le travail nutritif soit plus actif ni plus rapide. Nous ignorons le mécanisme intime de ce travail. L'histologie la plus raffinée ne peut suivre les molécules dans leurs ré-arrangements. Nous n'en constatons que les effets : tout le reste est induction. Mais il y a des faits de tout ordre qui démontrent la connexion étroite de la nutrition et de la mémoire.

Il est d'observation vulgaire que les enfants apprennent avec une merveilleuse facilité; que tout ce qui ne demande que de la mémoire, comme les langues, est vite acquis par eux. On sait aussi que les habitudes, c'est-à-dire une forme de la mémoire, sont bien plus aisément contractées dans l'enfance et la jeunesse qu'à l'âge adulte. C'est qu'à cette période de la vie l'activité du processus nutritif est tellement grande que les connexions nouvelles sont rapidement établies. Chez le vieillard, au contraire, l'effacement si prompt des impressions nouvelles coïncide avec un affaiblissement considérable de cette activité.

Tout ce qui est appris trop vite ne dure pas. L'expression : « s'assimiler une chose, » n'est pas une métaphore. Je n'insisterai pas sur une vérité que tout le monde répète, mais sans se douter que ce fait psychique a une raison organique. Pour fixer les souvenirs, il faut

du temps, parce que la nutrition ne fait pas son œuvre en un instant, parce que le mouvement moléculaire incessant qui la constitue doit suivre une direction constante, que la même impression périodiquement renouvelée est propre à maintenir [1].

La fatigue, sous toutes ses formes, est fatale à la mémoire. Les impressions reçues ne sont pas fixées ; la reproduction est très pénible, souvent impossible. Or la fatigue est considérée comme un état où, par suite de la suractivité d'un organe, la nutrition souffre et languit. Avec le retour aux conditions normales, la mémoire revient. La relation de Holland citée plus haut est assez explicite sur ce point.

Nous avons vu aussi que, dans les cas d'amnésie temporaire dus à une commotion cérébrale, l'oubli a toujours un caractère rétroactif; il s'étend sur une période plus ou moins longue, antérieure à l'accident ; c'est une règle qui n'a guère d'exceptions. La plupart des physiologistes qui se sont occupés de ce fait l'expliquent par un défaut de nutrition. L'enregistrement organique qui consiste en une modification nutritive de la substance cérébrale n'a pas eu le temps de se produire.

Enfin, rappelons que la forme la plus grave des maladies de la mémoire, l'amnésie progressive des déments, des vieillards, des paralytiques généraux, a pour cause une atrophie toujours croissante des éléments nerveux. Les tubes et les cellules subissent une dégénérescence ; les dernières surtout finissent par disparaître, ne laissant à leur place que des amas méconnaissables.

L'ensemble de ces faits, physiologiques et pathologiques, montre entre la nutrition et la conservation un rapport de cause à effet. Il y a une exacte coïncidence entre leurs périodes d'apogée et de déclin. Les variations à courte ou longue durée de l'une se retrouvent dans l'autre. Que l'une soit ou active, ou modérée, ou languissante, il en est de même de l'autre. La conservation du souvenir doit donc être comprise, non au sens métaphysique « d'états de l'âme » qui subsisteraient on ne sait où, mais comme un état acquis de l'organe cé-

1. « J'ai connu, dit Abercrombie, un acteur distingué qui, appelé à remplacer un de ses confrères malades, dut apprendre en peu d'heures un rôle long et difficile. Il l'apprit très vite et le joua avec une parfaite exactitude. Mais, immédiatement après la pièce, il l'oubliait, à tel point que, ayant eu à jouer le rôle plusieurs jours de suite, il était obligé chaque fois de le préparer à nouveau, n'ayant pas, disait-il, le temps de « l'étudier ». Interrogé sur le procédé mental par lui suivi, quand il joua son rôle pour la première fois, il me répondit qu'il avait complètement perdu de vue le public, qu'il lui semblait n'avoir devant les yeux que les pages de son livre, et que, si quoi que ce soit avait interrompu cette illusion, il se serait arrêté instantanément. » (Ouvrage cité, p. 103.)

rébral qui implique la possibilité d'états de conscience, quand leurs conditions d'existence se rencontrent.

La rapidité extrême des échanges nutritifs dans le cerveau, qui semble au premier abord une cause d'instabilité, explique au contraire la fixation des souvenirs. « La réparation, s'effectuant sur le trajet modifié, sert à enregistrer l'expérience. Ce n'est pas une simple intégration qui a lieu, mais une *ré*-intégration ; la substance est restaurée d'une façon spéciale après une modification spéciale : ce qui fait que la modalité qui s'est produite est pour ainsi dire incorporée ou incarnée dans la structure de l'encéphale [1]. » Nous ouchons ici à la raison dernière de la mémoire dans l'ordre biologique : elle est une imprégnation. Aussi n'est-il pas étonnant qu'un éminent chirurgien anglais, traitant de cette modificatien indélébile que les maladies infectieuses impriment aux tissus vivants, ait écrit le passage suivant, qui semble composé pour nous : « Comment peut-on supposer que le cerveau soit l'organe de la mémoire s'il change toujours ? Comment ce changement nutritif de toutes les molécules du cerveau ne détruit-il pas toute mémoire ? — Pour cette raison que, dans le processus nutritif, l'assimilation se fait d'une manière parfaitement exacte. L'effet produit par une impression sur le cerveau (que ce soit une perception ou un acte intellectuel) y est fixé et retenu, parce que la partie, quelle qu'elle soit, qui a été changée par cette impression, est exactement représentée par la partie qui lui succède dans le cours de la nutrition [2]. » Si paradoxal que puisse paraître un rapprochement entre une maladie infectieuse et la mémoire, il est donc rigoureusement exact, au point de vue biologique.

II. D'une manière générale, la reproduction des souvenirs paraît dépendre de l'état de la circulation. C'est une question bien plus obscure que la précédente et sur laquelle on n'a que des données très incomplètes. Une première difficulté vient de la rapidité des phénomènes et de leurs perpétuels changements. Une seconde vient de leur complexité : la production, en effet, ne dépend pas seulement de la circulation générale ; elle dépend aussi de la circulation particulière du cerveau, et il est vraisemblable qu'il y a, même dans celle-ci, des variations locales qui ont une grande influence. Ce n'est pas tout : il y a à tenir compte de la *qualité* du sang tout aussi bien que de sa quantité.

Il est impossible de déterminer, même grossièrement, le rôle de chacun de ces facteurs dans le mécanisme de la reproduction. Nous

1. Maudsley, *Physiologie de l'esprit*, trad. Herzen, p. 140.
2. J. Paget, *Lectures on surgical Pathology*, t. I, p. 52. Voir aussi Maudsley, ouvrage cité, p. 477, 478.

devons nous borner à faire voir que la circulation et la reproduction présentent des variations corrélatives. Voici les principaux faits qu'on peut donner à l'appui.

La fièvre, à ses divers degrés, s'accompagne d'une suractivité cérébrale. La mémoire y participe pour une bonne part. Nous avons même vu jusqu'à quel point d'excitation surprenante elle peut atteindre. On sait que, dans la fièvre, la rapidité de la circulation est excessive, que le sang est altéré, qu'il est chargé d'éléments provenant d'une dénutrition trop rapide, d'un travail de combustion exagéré. Nous trouvons donc ici une variation en qualité et en quantité qui se traduit par une hypermnésie.

Même en dehors de l'état de fièvre, « des impressions triviales, qui n'ont offert aucun intérêt, survivent souvent dans la mémoire, quand des impressions bien plus importantes ou imposantes ont disparu. En considérant les circonstances, on trouvera souvent que ces impressions ont été reçues quand l'énergie était très élevée, quand l'exercice, le plaisir ou l'un et l'autre avaient grandement augmenté l'action du cœur. Les romanciers ont noté comme un trait de la nature humaine que dans les moments où une forte émotion a excité la circulation à un degré exceptionnel les groupes de sensations causées par les objets environnants peuvent être ravivés avec une grande clarté, souvent même en traversant la vie tout entière [1]. »

Remarquons encore combien la reproduction est facile et rapide dans cette période de la vie où le sang est poussé en courants rapides et abondants ; combien elle devient lente et difficile quand l'âge ralentit la circulation. Nous pouvons noter aussi que chez le vieillard la composition du sang a changé, qu'il est moins riche en globules et en albumine.

Chez les personnes épuisées par une longue maladie, la mémoire s'affaiblit avec la circulation. « Les sujets très nerveux chez qui l'action du cœur a grandement baissé se plaignent habituellement de perte de la mémoire... symptôme qui diminue à mesure que le taux normal de la circulation revient [2]. »

Il y a exaltation de la mémoire, quand la circulation a été modifiée par des stimulants, tels que le haschisch, l'opium, etc., qui excitent le système nerveux avant d'amener un état final de dépression. D'autres agents thérapeutiques produisent un effet contraire, par exemple le bromure de potassium, dont l'action est sédative, hypno-

1. Herbert Spencer, *Principes de psychologie*, t. I, p. 239.
2. *Ibid.*, p. 241.

tique et qui, pris à forte dose, produit un ralentissement de la circulation. Un prédicateur fut obligé d'en interrompre l'usage : il avait presque perdu la mémoire : elle revint dès qu'il cessa le traitement.

De tous ces faits ressort une conclusion générale : l'exercice normal de la mémoire suppose une circulation active et un sang riche en matériaux nécessaires pour l'intégration et la désintégration. Dès que cette activité s'exagère, il y a tendance vers l'excitation morbide ; dès qu'elle s'abaisse, il y a tendance vers l'amnésie. Il est impossible de préciser davantage sans entrer dans l'hypothèse pure. Pourquoi, de préférence à toute autre, telle catégorie de souvenirs est-elle ravivée ou abolie ? Nous n'en savons rien. Il y a tant d'imprévu dans chaque cas particulier d'amnésie et d'hypermnésie qu'il serait chimérique d'essayer une explication. Il est probable que ce sont des modifications organiques très fugitives, des causes infinitésimales qui font que, seule entre toutes, telle série est évoquée ou reste sourde à l'appel. Qu'un seul élément nerveux se mette en branle ou reste paralysé, cela suffit : le mécanisme bien connu de l'association explique le reste. Quelques physiologistes ont émis l'opinion que les *lapsus* limités et temporaires de la mémoire sont dus à des modifications locales et transitoires dans le calibre des artères, sous l'influence des vaso-moteurs. Ils en ont donné pour raison que le retour est brusque, qu'il est causé, donné d'ordinaire par une émotion, et que les émotions exercent une influence particulière sur le système nerveux vaso-moteur.

Dans ces cas de perte complète de la mémoire dont nous avons donné plusieurs exemples, le retour dépend de la circulation et de la nutrition. Est-il brusque (ce qui est rare), l'hypothèse la plus probable est celle d'un arrêt de fonction, d'un état « d'inhibition » qui cesse tout d'un coup : ce problème est l'un des plus obscurs de la physiologie nerveuse. S'il résulte d'une rééducation (ce qui est l'ordinaire), le rôle capital paraît dévolu à la nutrition. La rapidité avec laquelle on rapprend montre que tout n'était pas perdu. Les cellules ont pu être atrophiées; mais, si leurs noyaux (considérés en général comme leurs organes reproducteurs) donnent naissance à d'autres cellules, les bases de la mémoire sont par là même rétablies : les cellules-filles ressemblent aux celles-mères, en vertu de cette tendance de tout organisme à maintenir son type, et de toute modification acquise à devenir une modification transmise : la mémoire n'est dans ce cas qu'une forme de l'hérédité [1].

1. Pour plus de détails sur ce point voir la revue, *Brain*, octobre 1879.

TH. RIBOT.

L'ÉDUCATION PLATONICIENNE

I. — *Le système.*

On peut être disposé à ne voir, dans la *République* de Platon, que les rêves et les utopies d'un merveilleux écrivain; mais, si l'esprit le plus prévenu consent à réfléchir, il fera bien vite une exception, sinon pour tout ce qui y concerne l'éducation, au moins pour le programme d'enseignement développé au livre VII.

Tout d'abord, il est clair, en thèse générale, que le hardi réformateur ne propose aucun changement essentiel dans la nature de l'instruction donné de son temps [1], ni même aucune révolution radicale du système d'éducation suivi dans la patrie hellène. Ce qu'il a surtout en vue, c'est de soumettre ce système à des règles précises, de l'adapter à la constitution politique de l'État qu'il rêve, enfin de communiquer à l'enseignement les tendances de son esprit. Mais en ce qui concerne, par exemple, la fixation des âges pour les diverses instructions à donner, il n'a aucun motif pour rompre en visière avec les coutumes établies, et tout semble bien indiquer qu'il s'y conforme en principe.

En second lieu, une discussion spéciale est de même inutile pour établir que, sur ces matières, les idées de Platon ont été définitivement arrêtées de très bonne heure. Si, comme le pensent aujourd'hui les critiques les plus autorisés [2], — et nous apporterons un nouvel argument à l'appui de leur thèse — si, dis-je, la *République* a été un des premiers écrits du disciple de Socrate, si d'autre part, comme il est incontestable, les *Lois* ont couronné sa carrière, d'un dialogue à l'autre, nous n'apercevons aucune contradiction ; le second précise les détails du système d'éducation, mais en suivant rigoureusement le plan général tracé dans le premier. Ils peuvent donc, disons mieux, ils doivent sur ce sujet être complétés l'un par l'autre, sans qu'il y ait de distinction à faire entre les deux sources.

1. Cf. *Civitas*, II, 376 *e* : Τίς οὖν ἡ παιδεία; ἢ χαλεπὸν εὑρεῖν βελτίω τῆς ὑπὸ τοῦ πολλοῦ χρόνου εὑρημένης;

2. Notamment Gustav Teichmüller, *Ueber die Reihenfolge der Platonischen Dialoge*. Leipzig, 1879. Voir *Revue philosophique*, mai 1880, p. 591.

Enfin et avant tout, la méthode à suivre dans l'étude des sciences n'offre point de questions où puisse se donner carrière la brillante fantaisie de l'auteur du *Phèdre;* on a donc là, pour étudier ce maître, un terrain parfaitement solide, sur lequel il peut être plus facile qu'ailleurs d'apprendre à pénétrer sa pensée.

Toutefois, pour se guider, le jugement peut réclamer quelques renseignements précis sur l'état où se trouvaient, à cette époque, les sciences dont s'occupe Platon, sur les développements qu'elles avaient déjà reçus, sur les distances qui les séparent de celles de notre âge. C'est là le sujet du tableau dont je voudrais tracer l'esquisse. J'essayerai d'y mettre en lumière l'importance, pour l'histoire des sciences, des documents que renferme l'œuvre de Platon; je chercherai également à déterminer quel a été le caractère de l'influence incontestable qu'il a exercée sur le mouvement mathématique de son siècle.

Mais, à ce tableau, un cadre est nécessaire ; il ne faut pas l'isoler, en effet, de l'ensemble du système de l'éducation platonicienne, dont nous allons donc, avant tout, retracer brièvement les lignes principales.

L'enseignement est une fonction essentielle de l'État ; son caractère est exclusivement *libéral.* Il est donné à deux degrés, dont le premier est obligatoire, mais seulement pour les enfants de la classe *militaire et dirigeante* (les gardiens dans la *République*, les citoyens propriétaires du sol dans les *Lois*). Au contraire, l'État ne se préoccupe pas de l'éducation des artisans, des mercenaires, et des commerçants, qui constituent cependant les éléments primitifs de la cité, mais *ne sont pas appelés à la défendre.* L'enseignement technique ou *professionnel* est donc entièrement libre, y compris celui de la médecine.

Les filles doivent en principe recevoir la même instruction que les garçons, mais elles sont élevées à part, dès l'âge de six ans [1].

Même avant cet âge, l'État surveillera les enfants. A trois ans [2], ils jouent déjà en commun avec leurs petits camarades ; leur oreille s'ouvre à la tradition religieuse [3], aux contes et aux récits instructifs et moraux. C'est déjà un commencement d'éducation; il reste confié à des femmes.

A six ans, l'enfant passe entre les mains de précepteurs ; or ce

1. *Leges*, VII, 794 *c* : Μετὰ δὲ τὸν ἑξέτη καὶ τὴν ἑξέτιν διακρινέσθω μὲν ἤδη τὸ γένος ἑκατέρων.
2. *Leges*, VII, 793 *e* : Τριετεῖ δὲ δὴ καὶ τετραετεῖ καὶ πενταετεῖ καὶ ἔτι ἑξετεῖ ἤθει ψυχῆς παιδιῶν δέον ἂν εἴη.
3. *Civitas*, II, 377 *a* : Πρότερον δὲ μύθοις πρὸς τὰ παιδία, ἢ γυμνασίοις χρώμεθα.

qu'on veut en faire avant tout, c'est un soldat ; il faut développer ses forces corporelles, les exercer, les doubler par l'adresse, inculquer la confiance en soi-même, mère du courage, donner enfin toutes les qualités, toutes les vertus militaires, la discipline, la sobriété, l'habitude de la fatigue et du danger.

La gymnastique a donc, dans cet enseignement du premier degré, une prépondérance marquée ; on touche là une des différences les plus saillantes entre la société antique et celle de nos jours, entre les exigences du service militaire alors et aujourd'hui [1]. Soumis, dès l'âge le plus tendre, à un véritable entraînement, qui ne se ralentit un peu que pour redoubler de dix-sept à vingt ans [2], le soldat hellène passera sa vie sans interrompre ses exercices guerriers ; il sera toujours en alerte, sinon au combat. Ainsi s'étaient formés les héros de Marathon et de Platées, ainsi les vaillants compagnons de Xénophon.

La gymnastique comprenait un utile délassement, répondant au profond sentiment esthétique de la race grecque : dès le début, les enfants sont exercés à former des chœurs de danse ; mais la danse antique n'est jamais isolée du chant ; celui-ci est donc enseigné en même temps ; dès lors aussi, la mémoire devra retenir les poésies chantées en chœur ou en solo.

Au contraire, pour apprendre les lettres, pour enseigner à lire et à écrire, on attend l'âge de dix ans [3] ; de treize à seize ans, l'éducation musicale se complète ; on instruit l'enfant à jouer de la lyre et à s'en accompagner en chantant ; il apprend en même temps à connaître les poètes et les prosateurs. Si l'on fait abstraction de la direction morale que Platon prétend donner à ces études, le jeune homme devait donc arriver, à l'âge où nous avons quitté les bancs des lycées, muni d'une instruction littéraire exclusivement nationale, il est vrai, mais complète relativement à la société où il avait à figurer.

1. Nous ne préjugeons pas ici un avenir peut-être prochain ; car, à vrai dire, l'éducation militaire dès l'enfance semble devoir, tôt ou tard, s'imposer comme la solution rationnelle des problèmes que soulève l'organisation de la défense du territoire, depuis que l'on y fait concourir tous les membres valides de la société. Mais, abstraction faite des révolutions qu'a subies l'art de la guerre, les exercices corporels ne reprendront sans doute jamais l'importance qu'ils avaient dans l'antiquité grecque, précisément parce que, désormais, dans l'état moderne, il n'y a plus de classe militaire spéciale, ou si l'on veut exprimer la même pensée sous une autre forme, parce que les armes ne sont plus un métier.

2. *Civitas*, VII, 537 *b* : Οὗτος γὰρ ὁ χρόνος, ἐάντε δύο ἐάν τε τρία ἔτη γίγνηται, ἀδύνατός τι ἄλλο πρᾶξαι.

3. *Leges*, VII, 809 *e* : Εἰς μὲν γράμματα παιδὶ δεκέτει σχεδὸν ἐνιαυτοὶ τρεῖς, λύρας δὲ ἅψασθαι τρία μὲν ἔτη καὶ δέκα γεγονόσιν μέτριος ὁ χρόνος, ἐμμεῖναι δὲ ἕτερα τρία.

En même temps que cette instruction, il a reçu les notions élémentaires les plus indispensables d'arithmétique, de géométrie et d'astronomie. Mais il ne doit les apprendre qu'en se jouant et sans être astreint à cet égard à aucune obligation. Ceux-là donc seulement qui montrent un goût particulier pour ces études recevront, pendant dix-huit mois environ, un enseignement scientifique proprement dit, dans lequel ces notions, analogues à celles données dans nos écoles primaires, seront développées et complétées, notamment par la théorie numérique des accords musicaux. Nous montrerons plus loin qu'au point de vue mathématique cet enseignement complémentaire dépassait en fait les connaissances scientifiques exigées actuellement pour notre baccalauréat ès lettres.

Vers dix-sept ans et demi, les études sont interrompues et font place aux exercices gymnastiques indispensables pour compléter l'éducation militaire. Ce n'est qu'après ces exercices qu'a lieu le choix des jeunes gens admis à recevoir l'enseignement du second degré et destinés à s'élever plus tard aux fonctions du gouvernement[1].

Cet enseignement supérieur, exclusivement mathématique, dure dix ans; il peut donc être très sérieusement développé, et les élèves peuvent même apporter leur pierre à l'édifice de la science. A trente ans [2], hommes déjà faits, ils sont, après élimination des sujets de moindre valeur, admis à l'instruction dialectique et exercés au raisonnement de vive voix. Ce dernier enseignement dure cinq ans [3].

De trente-cinq à cinquante ans, le futur magistrat remplit, comme ses condisciples du premier degré, son rôle de serviteur de l'État, et s'acquitte des emplois plus ou moins importants qui lui sont confiés; enfin à cinquante ans [4], devenu relativement libre, il peut s'adonner à la philosophie, tout en prenant la part qui lui est réservée dans la direction des affaires publiques.

Tel est, dans ses grandes lignes, l'ensemble d'un système où, tout bien considéré, il n'y a qu'une lacune, évidemment voulue, —

1. *Civitas*, VII, 537 *b* : Μετὰ δὴ τοῦτον τὸν χρόνον, ἐκ τῶν εἰκοσιέτῶν οἱ προκριθέντες κ. τ. ε.

2. *Civitas*, VII, 537 *d* : Τούτους αὖ, ἐπειδὰν τὰ τριάκοντα ἔτη ἐκβαίνωσιν, ἐκ τῶν προκρίτων προκρινάμενον κ. τ. ε.

3. *Civitas*, 539 *e* : Ἀμέλει πέντε θὲς. Remarquons ici en passant un point sur lequel nous reviendrons plus loin, que, dans l'ordre d'idées platonicien, la dialectique, embrassant toutes les matières philosophiques d'alors, s'étend aux sciences de la nature comme aux sciences morales, à tout le cadre qu'ont rempli, pour l'antiquité, les travaux d'Aristote. Si le disciple infidèle a renié la tradition du maître, il ne l'a pas moins suivie, en fait, de beaucoup plus près qu'on n'est généralement porté à le croire.

4. *Civitas*, 540 *a* : Γενομένων δὲ πεντηκοντουτῶν κ. τ. ε.

car Platon refuse sa cité aux avocats (rhéteurs), — et qu'une utopie, la revendication du pouvoir pour la science.

Cette utopie est, à vrai dire, la clef de voûte de l'édifice; mais on peut ajouter qu'elle n'appartient pas en propre à Platon. Un autre sage, avant lui, non seulement l'avait conçue; il s'était efforcé d'en faire une réalité.

On rapproche trop souvent de la cité spartiate l'État rêvé par le philosophe athénien; si, en esquissant son idéal, il a emprunté quelques traits à ce modèle, c'était vers un passé, encore récent dans d'autres villes doriennes, qu'il dirigeait surtout ses regards. Les caractères qu'il trace pour ses fiers gardiens, cet amour de la science et de la philosophie, cette fraternité sublime, cette indomptable valeur, ce religieux respect pour l'autorité reconnue par eux, l'antiquité les a admirés dans les membres de ces sociétés pythagoriciennes, dont il avait pu voir les derniers et nobles débris. Que le sage de Samos ait lui-même obéi au mirage trompeur qu'offraient les castes orientales, en Egypte ou en Perse, cela est d'ailleurs assez probable; il ne semble pas néanmoins qu'il faille chercher autre part que dans son génie la véritable origine pour l'idée créatrice des institutions auxquelles il a donné une vie passagère et qui ont provoqué le rêve platonicien.

Le trait dominant de cette idée consiste évidemment dans la tendance à dégager la science de l'étreinte de la religion et à la substituer, pour la direction suprême de l'État, à cette dernière, dont la déchéance est déjà reconnue inévitable. A la vérité, ni Pythagore, ni Platon, qui cependant à cet égard dépasse nettement son précurseur, n'ont été jusqu'au bout de cette tendance; mais l'utopie n'est point morte; elle a reparu de nos jours, rajeunie par un philosophe qui, lui aussi, fut particulièrement mathématicien; elle constitue un des dogmes fondamentaux du positivisme, et elle attend patiemment l'heure opportune du triomphe.

II. — *La division des sciences.*

Si nous reconnaissons dans Platon un successeur de Pythagore, en tant du moins qu'il a conçu l'État comme soumis à la suprématie des sciences, nous constatons, dès le premier pas, lorsqu'il s'agit de la classification à faire de celles-ci, que, tout en suivant les traces de son précurseur, l'auteur de la *République* tient à affirmer son indépendance.

Pythagore avait dit : « Il y a quatre degrés de la sagesse, l'arith-

métique, la musique, la géométrie, la sphérique : c'est leur rang, 1, 2, 3, 4 [1].

Platon dédouble la géométrie, et, introduisant, pour exposer la classification des sciences, une dichotomie qui lui semble particulière, il rejette la musique (harmonie) au dernier rang.

Si l'on distingue l'objet de la science mathématique, la quantité, suivant qu'elle est purement abstraite (nombre) ou figurée, la première place doit, sans conteste, appartenir à l'arithmétique.

Les pythagoriciens rapprochaient l'harmonie de la science des nombres, parce que sa théorie, pour eux, n'impliquait nullement l'enseignement de la géométrie ; ils n'y considéraient en effet que des rapports numériques pour une seule variable, quoiqu'ils sussent d'ailleurs parfaitement que les sons provenaient de mouvements de corps étendus suivant les trois dimensions de l'espace.

La vue de Platon est plus profonde ; si au concept de la quantité s'ajoute celui de la figuration de l'étendue, on a l'objet de la géométrie ; une seconde addition, celle du mouvement, complète les notions nécessaires et suffisantes pour l'explication mécanique de l'univers. Toutefois, il n'y a encore, au temps de Platon, que deux classes de phénomènes qui paraissent susceptibles d'être vraiment régis par les nombres.

En les distinguant, comme il le fait, suivant que le mouvement est, pour les uns, perçu par la vue, pour les aûtres, seulement estimé par l'oreille, et en mettant en première ligne ceux qui correspondent au sens le plus parfait à ses yeux, il semble ne donner qu'une classification artificielle ; en réalité, il atteint les caractères les plus intimes.

Il y a là, en fait, deux parties distinctes de la mécanique rationnelle : la première est celle dont Galilée et Newton ont dicté les lois définitives. Il s'agit des mouvements généraux des corps, se déplaçant dans l'ensemble de leur masse ; la théorie de ces mouvements ne trouve d'ailleurs son application complète que dans la mécanique céleste, pour les révolutions des astres, les phénomènes à la surface de la terre se trouvant compliqués des effets des mouvements particuliers aux molécules.

Or la théorie de ces mouvements particuliers offre des difficultés toutes spéciales et d'un ordre beaucoup plus élevé ; c'est là une province toute autre, la physique mathématique, qui, malgré d'immenses et récents progrès, est bien loin d'être connue comme la première, et qui réclame des lois entrevues à peine encore, des principes tout au

1. *Theologumena arithmetices*. Fragment de l'écrit apocryphe *Sur les dieux*. La sphérique est l'astronomie.

plus soupçonnés jusqu'à présent. Si fier, au reste, que puisse être notre siècle de l'édifice qu'il élève patiemment, il ne doit pas oublier qu'une pierre d'attente a été posée, dès l'origine des autres sciences mathématiques, par la découverte des lois numériques qui règlent les accords musicaux. Il se souviendra aussi qu'en ce qui touche la physiologie, nous ne savons guère plus que Pythagore le pourquoi de l'harmonie.

La division pythagoricienne des mathématiques en quatre branches principales, rangées toutefois dans l'ordre adopté par Platon, cette division au fond si juste et si vraie, est devenue classique dès l'antiquité; elle a persisté pendant tout le moyen âge, dans le *Quadrivium*, et n'a succombé qu'à la Renaissance, lorsque son cadre, immobilisé par la routine, n'a pu se prêter à l'essor des sciences rajeunies.

L'autre innovation de Platon, le dédoublement de la géométrie, n'a pas eu la même fortune. A la vérité, comme pour répondre à son désir, l'école a adopté le terme spécial de stéréométrie [1] pour cette branche, qu'il semblait indiquer sans lui imposer de nom. Mais le maître a-t-il été bien compris? avait-il, en réalité, tenu simplement à établir une distinction tranchée entre la géométrie plane et la géométrie dans l'espace, pour observer la gradation dans l'adjonction successive de la deuxième et de la troisième dimension? C'est au moins une question douteuse.

Dans les éléments de la géométrie de l'espace, nous pouvons distinguer trois parties : 1° les théorèmes relatifs aux constructions; 2° ceux qui concernent la mesure des volumes; 3° enfin, la théorie de la sphère.

Ce n'est certainement pas à la première partie que peuvent se rapporter les paroles de Platon [2]. « Cela ne paraît pas encore avoir été découvert. — Il y en a deux raisons : l'une, qu'aucune cité ne tenant en honneur ces difficiles recherches, elles sont faiblement poursuivies; l'autre, que les chercheurs auraient, pour trouver, besoin

1. Ce terme, qui, dans le langage technique, a désigné de fait les applications pratiques de la géométrie de l'espace, se trouve déjà dans Aristote (*Analyt. Post.*, I, XIII, 13). Mais, si Platon l'a connu, il l'a certainement rejeté, de même qu'il raillait le mot de géométrie, car, pour lui, le but de la science n'est nullement la *mesure*. Cf. *Epinomis*, 990 *d* : Σφόδρα γελοῖον ὄνομα γεωμετρίαν.

2. *Civitas*, VII, 528 *b* : Ἀλλὰ ταῦτά γε, ὦ Σώκρατες, δοκεῖ οὔπω εὑρῆσθαι. Διττὰ γάρ, ἦν δ' ἐγώ, τὰ αἴτια· ὅτι τε οὐδεμία πόλις ἐντίμως αὐτὰ ἔχει, ἀσθενῶς ζητεῖται χαλεπὰ ὄντα, ἐπιστάτου τε δέονται οἱ ζητοῦντες, ἄνευ οὗ οὐκ εὕροιεν· ὃν πρῶτον μὲν γενέσθαι χαλεπόν, ἔπειτα καὶ γενομένου, ὡς νῦν ἔχει, οὐκ ἂν πείθοιντο οἱ περὶ ταῦτα ζητητικοί, μεγαλοφρονούμενοι. Εἰ δὲ πόλις ὅλη συνεπιστατοῖ, ἐντίμως ἄγουσα αὐτά, οὗτοί τε ἂν πείθοιντο, καὶ συνεχῶς τε ἂν καὶ ἐντόνως ζητούμενα ἐκφανῆ γένοιτο κ. τ. ε.

d'un directeur ; or il est, tout d'abord, difficile qu'il se produise ; ensuite, s'il s'en produisait un, les orgueilleux travailleurs d'aujourd'hui ne voudraient pas lui obéir. Mais, si une cité tout entière appuyait la direction et honorait ces recherches, on obéirait, et un travail continu et intensif apporterait une lumière complète. Car même aujourd'hui, en dépit du mépris du vulgaire et des entraves qu'il apporte, avec des chercheurs qui ne sont pas en rapport avec l'importance de l'objet, ces études sont, malgré tout, en progrès, grâce au charme qu'elles exercent. »

Il s'agit évidemment, dans ce texte, d'une théorie tout à son début, en voie de formation. Or il n'y a pas de doute qu'assez longtemps avant Platon, les Pythagoriciens n'eussent déjà élaboré la doctrine des polyèdres réguliers, qui couronne les *Eléments* d'Euclide et suppose connu l'ensemble des constructions dans l'espace [1].

La théorie de la sphère doit être écartée de même, par cette raison que, dans l'antiquité, elle a toujours fait partie de l'astronomie ; et que les géomètres de l'école de Platon n'ont, à cet égard, fait aucune tentative d'innovation contre la tradition pythagoricienne ; d'ailleurs, cette théorie de la sphère était déjà, elle aussi, suffisamment avancée, au moins pour l'état de la science astronomique d'alors.

Resterait donc la mesure des volumes proprement dite ; ici, il peut y avoir quelque hésitation. Il n'est pas douteux, à la vérité, que les mesures simples (le prisme et le cylindre compris), n'aient été, soit immédiatement connues, soit dès longtemps apportées d'Egypte. Mais il convient de remarquer qu'Archimède attribue formellement à Eudoxe de Cnide, contemporain de Platon, la découverte de la mesure du volume de la pyramide [2].

Certes, il semble bien étrange que les constructeurs des monuments de Gizeh n'aient pas su cuber leurs œuvres, et le témoignage d'Archimède peut être entendu en distinguant l'invention de la proposition, chose relativement facile, et celle, beaucoup plus ardue, de la démonstration rigoureuse. Cette dernière découverte peut suffire seule à la gloire d'Eudoxe. Toutefois une affirmation précise serait au moins imprudente, car le seul document authentique que nous possédions sur la géométrie égyptienne, le papyrus de Rhind, est bien loin de permettre d'établir sûrement que la mesure exacte de la pyramide en ait jamais fait partie.

1. En dehors de l'école pythagoricienne, Démocrite au moins avait, dès la génération précédente, traité des solides (Diogène Laerce) ; lui et Anaxagore avaient également écrit sur la perspective (Vitruve).

2. Préface du traité *De la sphère et du cylindre*.

Mais nous n'en avons pas moins des motifs suffisants, ce nous semble, pour penser que ce n'est point là non plus l'objet du texte de Platon. Le théorème d'Eudoxe a été, il est vrai, un pas immense, mais les conséquences ont été immédiatement épuisées par son auteur lui-même ; ce n'a point été le début d'une ère nouvelle. D'autre part, l'intérêt de ce théorème est surtout pratique, et, comme tel, il devait moins attirer l'attention de Platon, qui se montre constamment dédaigneux des applications.

Comment faut-il donc entendre le texte [1] : ἔστι δὲ που τοῦτο περὶ τὴν τῶν κύβων αὔξην καὶ τό βάθους μετέχον ? Il évoque immédiatement à la pensée ce fameux problème de Délos, la duplication du cube ou son augmentation dans un rapport donné, problème qui était de fait, alors, le principal objectif des mathématiciens, que déjà Archytas et Eudoxe avaient brillamment traité, dont Platon lui-même a donné une élégante solution mécanique [2] et qui, longtemps encore, devait préoccuper les savants. Comme on le sait, ce problème est identique à celui de l'invention des deux moyennes proportionnelles, que l'auteur du *Timée* fait résoudre idéalement par le Démiurge pour la formation des quatre éléments.

Si nous regardons d'ailleurs, ainsi qu'il est naturel, le passage de l'*Epinomis* [3], 990 *d*, comme le commentaire de celui de la *République*, et si nous devons croire que ce commentaire a été écrit par un disciple fidèle à la pensée du maître, il est clair que nous nous trouvons ici sur la voie de la véritable interprétation, et il est désormais facile de nous orienter d'après les remarques suivantes.

Dans l'antiquité classique, on a constamment appelé *problèmes plans* les problèmes de géométrie, *soit plane, soit dans l'espace*, qui peuvent se résoudre par l'intersection de droites ou de cercles, autrement dit, avec la règle et le compas ; ce sont, pour la géométrie analytique des modernes, les problèmes du premier et du second degré. On appelait au contraire *problèmes solides* (soit dans le plan, soit dans l'espace) ceux qui nécessitent l'intersection de sections coniques, c'est-à-dire nos problèmes des troisième et quatrième degrés ; enfin on nomma *grammiques* les problèmes de degrés supérieurs ou les transcendants qui exigeaient l'emploi de courbes spéciales.

Cette dernière distinction est, de toute nécessité, relativement

1. *Civitas*, VII, 528 *b*.
2. Conservée par Eutocius dans son commentaire sur le traité d'Archimède, *De la sphère et du cylindre*, liv. II, prop. 2.
3. Nous reviendrons tout à l'heure sur ce passage.

récente, tandis que la première doit remonter presque aux origines de la science. Et en effet, dès le milieu du ve siècle avant J.-C., les principaux problèmes plans se trouvaient déjà résolus, et la nécessité de combinaisons nouvelles pour aborder des questions d'un ordre supérieur commença à se faire sentir. La *muse pythagoricienne* [1] avait rapidement déduit du théorème fondamental sur le carré de l'hypoténuse d'un triangle rectangle les constructions faciles qui en découlent pour la solution des problèmes : le τετραγωνισμὸς [2] (invention de la moyenne proportionnelle) ; la παραβολὴ [2], qui, simple, est l'invention d'une troisième proportionnelle, qui, avec ἔλλειψις [2] ou ὑπερβολὴ, donne la solution géométrique complète de l'équation du second degré. En dehors du témoignage général d'Eudème, nous avons la preuve précise de solutions effectives, à cette époque, de problèmes de cet ordre, dans l'inscription à la sphère du dodécaèdre régulier, due au pythagoricien Hippasos, et dans les travaux d'Hippocrate de Chio sur la quadrature des lunules [3].

Ce dernier géomètre commença à aborder les problèmes supérieurs et en particulier la duplication du cube. Mais, de même que la duplication du carré, conséquence immédiate, ainsi que le montre Platon dans le *Ménon*, de la propriété de l'hypoténuse d'un triangle rectangle, est la clef des problèmes *plans*, on pouvait déjà pressentir que celle du cube entraînerait la solution de toute une série de problèmes supérieurs, *solides*. Il en était d'ailleurs un autre célèbre également, la division de l'angle en parties égales, qui se posait vers le même temps, et dont le sophiste Hippias d'Elis donna une solution générale au moyen d'une courbe transcendante de son invention [4].

Pour le problème de Délos, différentes courbes furent successivement proposées, concurremment avec divers procédés mécaniques. L'invention des sections coniques, due à Ménechme de Proconnèse, disciple d'Eudoxe et ami de Platon, fournit enfin le moyen le plus rationnel pour résoudre la duplication du cube, la trisection de l'angle, et tous les problèmes du même ordre. Il y eut là du travai

1. Expression d'Eudème conservée par Proclus (*Commentaires sur Euclide*, éd. de Bâle, p. 109).

2. Ces expressions sont connues de Platon, qui même les blâme comme trop matérielles. *Civitas*, 527 *a*. Voir au reste notre essai sur *L'hypothèse géométrique du Ménon de Platon*, dans la *Revue philosophique*, t. II, p. 286.

3. Voir notre essai : *Hippocrate de Chio et la quadrature des lunules* dans les *Mémoires de la Société des sciences physiques et naturelles de Bordeaux*, t. II, 2e série, p. 179-184.

4. La quadratrice, ainsi nommée, quand Dinostrate, disciple de Platon et frère de Ménechme, l'inventeur des sections coniques, eut démontré qu'elle procurait la quadrature du cercle.

pour deux siècles ; le sujet ne fut épuisé que par Apollonius de Perge, et ce ne fut qu'après lui que l'on put définitivement distinguer la classe des questions que les coniques suffisent à résoudre (problèmes *solides* des classiques), et l'ensemble de celles qui sont d'un ordre encore plus élevé. Les travaux relatifs aux coniques, en y comprenant les théories préparatoires à leur étude, formèrent ce qu'on appela le τόπος ἀναλυόμενος, d'après le nom de la méthode géométrique suivant laquelle ils avaient été poursuivis, et dont l'invention est unanimement attribuée à Platon par les témoignages de l'antiquité.

De cette géométrie supérieure, de cette analytique ancienne, nous n'avons que des débris ; mais ils suffisent heureusement pour permettre de reconstituer par la pensée le monument complet, qui fut le grand œuvre de cet âge héroïque de la science, et auquel chacun apporta sa pierre. Ce qu'il en reste n'est guère plus utilisé par nous, car le génie de Descartes a pu doter l'analyse moderne d'un outil plus commode que celui manié par les anciens ; mais, toute proportion gardée entre les états de la science à un intervalle de vingt siècles, Platon n'a pas donné une moindre preuve de valeur spéculative, quand il rêvait d'avance et pressentait le glorieux achèvement de l'édifice dont on jetait seulement les fondements, et trop lentement à son gré. Qu'il eût d'ailleurs pleine conscience de sa valeur, on le voit au langage singulier qu'il emploie pour parler d'une direction scientifique dont il se sentait digne, et qu'au moins après la mort d'Eudoxe (v. 357 av. J.-C.), et dans les limites où cette direction est possible, il a exercée sans conteste sur les géomètres de son temps.

III. — *Digression sur un passage de l'Epinomis.*

Nous ne pourrions faire comprendre exactement le vrai point de vue auquel se plaçait Platon pour considérer la géométrie dans son ensemble si nous n'insistions pas sur l'unité fondamentale qu'il aperçoit entre les sciences distinguées par sa classification.

L'arithmétique traite des nombres entiers ou au moins commensurables; son objet est au plus haut degré d'abstraction. Si l'on veut amener au même point celui de la géométrie en le détachant de la figuration visible et des hypothèses que réclame celle-ci, on reconnaît l'introduction d'une notion nouvelle, celle de relations incommensurables. Si le terme moderne de *nombre incommensurable* ne peut se traduire en grec sans une contradiction *in adjecto*, le con-

cept qu'il exprime n'en est pas moins entièrement formé dans l'esprit de Platon, et il y attache d'autant plus d'importance qu'il y voit le lien d'union entre toutes les branches de la science mathématique.

Ainsi la géométrie n'est pour lui que l'étude de relations numériques qui ne sont pas astreintes à être commensurables ; aussi blâme-t-il, pour désigner ces relations, l'emploi de termes empruntés à l'intuition des figures, comme ceux de quadrature, etc. Ce qu'il estime dans la géométrie, c'est donc, à proprement parler, l'algèbre, qui n'a pas encore de signes spéciaux pour se constituer à part, mais qui est déjà vivante sous une forme qu'elle rejettera plus tard ; car l'analyse ancienne, celle que Platon a constituée, est en fait une algèbre dont le symbolisme est relatif à des figures. Au contraire de ce que fit Descartes, lorsqu'il appliqua l'algèbre, déjà indépendante, à la géométrie, comme si celle-ci restait à faire, les anciens se servaient de la géométrie pour les questions de pure algèbre, comme si l'intuition de figure était indispensable pour la compréhension de relations entre quantités. Mais leur point de vue était aussi commode que le nôtre pour percevoir l'unité de la mathématique.

Que cette unité soit une thèse de Platon, cela est bien connu ; que ce soit bien dans le concept de la quantité incommensurable qu'il la reconnaisse, il peut être intéressant de l'établir par des textes précis et non par une simple déduction logique. Observons d'abord que, d'après ses écrits authentiques, il n'y a pas de notion mathématique à laquelle il attache plus d'importance. Ainsi, dans le *Théétète*, il nous fait assister à la généralisation historique du concept de la racine incommensurable d'un nombre, et il se complaît visiblement dans les détails circonstanciés, et très clairs d'ailleurs, qu'il donne à ce sujet. Dans les *Lois* (VII, 819 *d*), il emploie les expressions les plus fortes pour qualifier l'ignorance du vulgaire qui croit que deux dimensions d'un corps sont nécessairement commensurables entre elles, et se rappelle avec étonnement son jeune âge, où lui-même partageait cette erreur commune.

Mais, pour faire un pas plus loin, nous sommes obligés d'aller jusqu'à ce passage de l'*Epinomis* que nous avons déjà mentionné plus haut. Malheureusement les expressions techniques qu'il renferme le rendent passablement obscur, et il nous faut le commenter tout en le traduisant. Si d'ailleurs Philippe l'Opontien, l'auteur présumé du livre, est évidemment imbu de la pure doctrine de Platon, et si, sur le point dont il s'agit, il ne s'en écarte certainement pas, son talent est très inférieur à celui du maître, et son exposition est quelque peu terre à terre :

« Après cette étude (celle de l'arithmétique) vient immédiatement celle que l'on nomme bien ridiculement *géométrie* (mesure de la terre) et qui consiste à donner à des nombres naturellement dissemblables une similitude se manifestant sous la loi des figures planes ; c'est là une merveille qui, si l'on arrive à la bien comprendre, apparaîtra clairement comme venant non pas de l'homme, mais de la divinité[1]. »

Pour se rendre compte du sens général de cette définition, il peut suffire, comme cas particulier, de considérer un nombre non carré parfait, par conséquent dissemblable en nature à tout carré parfait. On peut cependant construire avec la règle et le compas, un carré dont la surface, par rapport à une unité carrée, représente le nombre considéré ; le côté de ce carré, rapporté au côté de l'unité de surface, représentera la racine carrée incommensurable du nombre donné.

Dans le langage classique, deux nombres *plans semblables* sont tels lorsqu'ils peuvent être représentés en nombres par deux rectangles semblables. Soient N et R deux tels nombres, x, y les côtés du premier rectangle, a, b ceux du second.

$$N = xy, \qquad R = ab, \qquad \frac{x}{y} = \frac{a}{b}.$$

Si a, b, N sont donnés, x et y sont déterminés; mais, pour qu'ils soient commensurables, c'est-à-dire pour que les nombres N et R soient semblables, il faut que le rapport $\frac{N}{R}$ soit un carré parfait ; dans le cas contraire, ils ne sont pas semblables en nature ; mais la détermination de x et y n'en a pas moins lieu géométriquement avec la règle et le compas.

Ce serait trop borner la géométrie au temps de Platon, que de la restreindre, suivant ce sens strict, à des problèmes d'invention de moyenne, troisième ou quatrième proportionnelles. J'estime donc qu'il faut étendre, pour bien comprendre le texte de l'*Epinomis*, la notion de la similitude du rectangle correspondant à la παραβολὴ simple, aux figures plus complexes formées dans la παραβολὴ avec ἔλλειψις ou ὑπερβολὴ, et par conséquent embrasser l'ensemble des problèmes du second degré dans l'objet de la géométrie plane. Mais, en fin de compte, c'est bien toujours dans la construction géométrique de la racine carrée incommensurable qu'apparaît l'unité de la science, ce que Philippe l'Opontien relève dans un pompeux langage.

1. 990 *d* : Ταῦτα δὲ μαθόντι τούτοις ἐφεξῆς κ. τ. ε.

La suite du passage concerne, après la géométrie plane, la théorie des problèmes solides, conformément à la distinction faite par Platon :

« Viennent ensuite les nombres ayant trois dimensions (c'est-à-dire considérés comme décomposés en trois facteurs) et semblables suivant la nature des solides, ou bien dissemblables, *mais de même rendus semblables* par un autre art pareil à celui que les adeptes ont nommé géométrie [1]. »

La comparaison entre les deux branches distinguées par le maître est très claire, et nous n'avons sans doute pas besoin d'entrer dans de longs détails. Pour rendre, par exemple, semblable à un cube un nombre qui n'est pas un cube parfait, il faut représenter l'extraction de la racine cubique incommensurable par une construction dérivant non plus du théorème de Pythagore, mais d'une solution du problème de Délos. Et de même que de la construction de la racine carrée suivent celles des équations du second degré, de celle de la racine cubique suivent celles des équations du troisième et du quatrième degré, c'est-à-dire des problèmes *solides*, tels que les progrès de la science commencent à les poser au temps de Platon.

C'est exactement la thèse que nous avons soutenue plus haut.

1. *Epinomis*, 991 *e* : Μετὰ δὲ ταύτην τοὺς τρὶς ηὐξημένους καὶ τῇ στερεᾷ φύσει ὁμοίους, τοὺς δὲ ἀνομοίους αὖ γεγονότας ἑτέρᾳ τέχνῃ ὁμοίᾳ ταύτῃ, ἣν δὴ γεωμετρίαν ἐκάλεσαν οἱ προστυχεῖς αὐτῇ γεγονότες. Ce texte, qui ne se tient pas, a évidemment été altéré. J'ai traduit en supposant le mot ὁμοίους disparu après γεγονότας. Je ne doute pas d'avoir rendu ainsi fidèlement la pensée de l'écrivain.

(*A suivre.*)

PAUL TANNERY.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

L. Ollé-Laprune. — De la certitude morale (Paris, Belin, in-8°, 1880.)

La certitude morale, dans le langage de tout le monde, est une croyance vague et impuissante à se justifier : on est bien peu certain de ce dont on n'est que moralement certain. Dans le langage des philosophes, la certitude morale est celle qui repose sur des témoignages et qui s'applique à des vérités historiques. Ce n'est d'aucune de ces deux manières que l'entend M. Ollé-Laprune. Pour lui, la certitude morale est uniquement celle qui s'attache aux vérités morales. Il ne craint pas de rectifier ici l'usage et de donner à ces mots ce qu'il appelle « le grand sens ». Les vérités de l'ordre moral peuvent se ramener à quatre : le devoir, la liberté, l'existence de Dieu, la vie future. Chercher la nature, l'origine, la valeur de l'adhésion que nous donnons à ces grandes vérités, montrer qu'il s'agit bien de certitude, et non pas seulement de croyance, établir qu'elles valent celles de la science, indiquer cependant leurs caractères propres et les mettre à leur rang, voilà le but que l'auteur s'est proposé.

Une telle entreprise exigeait d'abord une théorie générale de la certitude : M. Ollé-Laprune nous l'a donnée. Comme il est aisé de le prévoir, la volonté est pour quelque chose dans la certitude morale : il était donc essentiel de marquer en traits précis quelle part il faut lui faire : c'est l'objet d'un second chapitre. L'auteur arrive ensuite à la foi morale proprement dite : c'est le point culminant de son œuvre. Cependant des philosophes tels que Pascal, Maine de Biran, Kant, Fichte, Hamilton, Mansel, abondent dans le sens de M. Ollé-Laprune plus qu'il ne veut lui-même et font la part de la foi trop grande au détriment de la raison : l'auteur expose et réfute leurs théories. D'autres tombent dans l'excès contraire et déprécient la foi plus qu'il ne convient : MM. Cournot, Herbert Spencer, Stuart Mill, Bain, sont à leur tour pris à partie. Une mention particulière et un chapitre spécial étaient bien dus au criticisme contemporain, peut-être à cause du nombre toujours croissant des partisans qu'il recrute, certainement en raison de l'originalité et de la puissance des œuvres de son chef, M. Renouvier, qui a si profondément étudié la question dont s'occupe M. Ollé-Laprune. Enfin

l'auteur cherche quelle est la valeur de la certitude morale et justifie les conclusions annoncées au début.

On n'attend pas de nous que dans ce compte rendu nous nous attachions à la partie historique et polémique de ce livre. Faire un résumé de résumés serait une tâche ingrate, et, qui plus est, inutile. Nous nous préoccuperons surtout de dégager aussi nettement qu'il se pourra la théorie propre à M. Ollé-Laprune; il faudra ensuite l'apprécier. Ce livre n'est pas un de ceux dont on peut rendre compte sans les discuter, et il sera nécessaire de déroger, pour une fois, à la règle si sage adoptée par la *Revue*, qui est de donner toujours plus de place à l'exposition qu'à la critique. C'est que le livre de M. Ollé-Laprune n'est pas un livre comme un autre : il présente peu d'analogie avec les ouvrages dont nous nous occupons ici d'ordinaire; il est d'une autre allure et d'un autre ordre. C'est un livre de discussion, et, on peut le dire sans offenser l'auteur, de passion. Assurément il veut convaincre; l'effort de la pensée pour donner à la doctrine toute sa force et sa précision, pour multiplier les preuves, pour prévoir les difficultés, pour mettre à néant toutes les objections, y est considérable ; c'est l'œuvre d'un philosophe, d'un esprit net et vigoureux. Mais ce n'est pas lui faire tort que de dire qu'il veut aussi persuader. Suivant le mot de Platon qu'il a pris pour épigraphe, M. Ollé-Laprune a mis dans son œuvre « son âme tout entière »; on y voit éclater à chaque ligne l'ardeur dont il est animé, la chaleur de ses convictions, l'enthousiasme généreux dont il est comme emporté. Ajoutons qu'elle est écrite avec un incomparable talent de style, toujours vivante, d'une éloquence pressante et passionnée, sans que jamais pourtant tout ce mouvement nuise à la clarté, à l'exquise distinction, à la pureté classique de la forme. Le sort naturel d'un pareil livre, c'est de provoquer, avec une véritable sympathie pour l'auteur qui se livre tout entier et combat d'un si grand cœur, une vive réaction de la part de ceux qui n'en partagent pas la doctrine. Il est difficile de se contenir, quand on est si vivement pressé, et de réprimer l'objection qui s'offre à l'esprit surexcité par l'attaque : la riposte part pour ainsi dire d'elle-même en présence d'une doctrine qui s'expose avec une si fière assurance. Et pourquoi se contiendrait-on? A en juger par plusieurs passages de son livre, M. Ollé-Laprune fait peu de cas de « la lumière sans chaleur », de la lumière « sèche », qui brille seule dans la sphère des pures idées. Ce qu'il doit donc le plus souhaiter, à défaut d'une adhésion que nous ne pouvons lui donner, c'est de remuer les esprits, de les faire penser, de les provoquer à la discussion. Aussi croyons-nous que nos critiques, pour vives qu'elles soient, lui plairont mieux que le dédain d'une indifférente et froide analyse. La plus cruelle critique qu'on pût faire d'un tel livre, quand on n'en admet pas les vues, serait de ne pas lui adresser de critiques.

La théorie de la certitude, suivant M. Ollé-Laprune, est fort simple. Une chose se présente en faisant impression sur vous : voilà la *per-*

ception, « connaissance d'une chose concrète, réelle, agissant d'une certaine manière sur vous, et manifestée par cette action même. » Maintenant, par un acte nouveau, vous affirmez, vous prononcez « que ceci est ou n'est pas, que telle chose existe, qu'elle a telle qualité, qu'elle a avec une autre chose tel rapport. » Ces affirmations sont conformes ou non à ce qui est : elles sont vraies ou fausses. Si vous tenez la vérité, si vous la possédez, si vous l'affirmez avec une assurance parfaite, vous êtes certain. L'assentiment qui est la certitude se distingue de celui que nous donnons aux choses seulement probables en ce qu'il ne comporte pas de degrés : vous l'accordez ou le refusez, il n'y a pas de milieu. Il faut, pour le donner, que raisonnablement vous ne trouviez pas matière à douter.

Cependant on peut tenir la vérité sans se dire qu'on la tient. Voilà l'assentiment simple, la certitude *implicite*. Au contraire, on peut posséder la vérité en se rendant compte qu'on la possède : c'est la certitude *explicite*. Dans le premier cas, l'assentiment est indélibéré ; dans le second, il suppose une sorte de retour et d'arrêt volontaire de la pensée sur sa propre affirmation : c'est un acte délibéré. Dans les deux cas, le doute est exclu : ou il ne se présente pas, ou il est écarté, ou il est vaincu.

Voici une autre distinction que l'auteur croit découvrir, soit de lui-même, soit chez un Anglais, le P. Newman, mais qu'on trouve à chaque instant dans le *Système de logique* de Stuart Mill et qui fait la différence du point de vue de ce philosophe avec celui de Hamilton : la certitude peut porter sur des *choses*, et elle s'appelle alors *réelle;* ou sur des *notions*, et elle est alors *abstraite*. L'assentiment de l'esprit aux choses est immédiat et a une force singulière; la notion n'emporte pas l'assentiment de la même manière : c'est un assentiment sans chaleur, et, en un sens, incomplet. Il doit être bien entendu que la certitude abstraite n'a de valeur qu'autant qu'elle se rapporte, par l'intermédiaire des notions, à des choses ; toute certitude porte, en fin de compte, sur des choses. — La certitude implicite est une certitude réelle ; la certitude explicite suppose toujours quelque notion abstraite.

Ce qui est réel se faisant sentir par son action, il n'y a point de pensée qui n'ait son point de départ réel en quelque action singulière et concrète sentie par l'âme ; en d'autres termes, toute connaissance commence par l'expérience ; seulement l'expérience doit être ici entendue en un sens large : « Avoir l'expérience d'une chose, c'est en éprouver ou subir l'action, ou ressentir quelque effet produit par elle ; mais on a aussi l'expérience de ce qu'on fait soi-même : expérimenter, n'est-ce pas éprouver, au sens d'essayer, et celui qui agit n'essaye-t-il pas ses forces et ne prend-il pas dans cet essai une connaissance intime de ce qu'il est? » (P. 28.) Même dans les vérités spéculatives les plus éloignées en apparence, on retrouve la vivante image de quelque expérience personnelle : la certitude périt, on l'a

vu, si elle cesse entièrement d'être réelle pour devenir abstraite.

Appliquons ces définitions aux vérités morales ; nous verrons qu'elles présentent toutes les conditions de la certitude. D'abord, elles sont affirmées avant d'être expressément reconnues. De plus, cette certitude implicite est réelle ; car toute vérité morale est d'abord objet d'expérience. En connaissant l'idée du devoir, je subis une action ; j'agis en répondant à l'appel de la loi. Or recevoir et ressentir une action étrangère, agir nous-mêmes et sentir notre action propre, qu'est-ce, sinon l'expérience ? « Je connais du même coup ma liberté. parce que je l'expérimente, ayant un parti à prendre. — « Je connais Dieu, parce que les émotions morales que je ressens viennent de lui. » — « Je connais la nécessité morale d'une vie future, parce que la justice et la bonté qui doivent présider à cet autre monde commencent à s'exercer dans ma conscience morale. » L'imagination et la raison interviennent ensuite et complètent l'œuvre que l'expérience a commencée. Ainsi on passe de la certitude *habituelle* à la certitude *actuelle*. Après avoir fait partie de la *conscience*, les vérités morales deviennent objet de *science*, mais sans jamais perdre leur caractère réel : « L'intérêt pratique dominant l'intérêt spéculatif, le sens réel des propositions occupe plus l'esprit que le sens abstrait. »

Cherchant ensuite quel est le rôle de la volonté dans la connaissance, l'auteur montre qu'en premier lieu c'est elle qui place l'esprit dans les conditions les plus favorables pour comprendre la vérité ; de plus, l'intelligence étant discursive, et la vérité n'apparaissant pas toujours tout entière, quand l'hésitation est possible, c'est elle qui décide entre le *oui* et le *non*. Tout ceci est hors de conteste. La grande question est de savoir si la volonté a une place non seulement dans ce qui prépare et entoure le jugement, mais dans le jugement lui-même. Faut-il dire avec Descartes que l'acte de juger est toujours un acte volontaire ? M. Ollé-Laprune ne le pense pas. Il faut faire ici une distinction importante, qui a échappé à Descartes, entre l'*assentiment* et le *consentement*. On peut donner son assentiment à une chose, quand l'esprit voit clairement qu'elle est vraie, et cependant ne pas y *consentir ;* il arrive qu'on reconnaisse une vérité à contre-cœur ; on voudrait qu'elle ne fût pas ; on n'en prend pas son parti. « La secrète nécessité qui détermine le jugement de l'esprit ne s'étend pas jusqu'à la volonté : consentir demeure en son pouvoir ; c'est quelque chose qui sort des profondeurs mêmes de l'âme ; et le même éclat de la vérité qui force la conviction laisse libre ce parfait acquiescement. » Tantôt l'assentiment est imposé à l'esprit, comme quand il s'agit des vérités premières ou des faits d'expérience ; tantôt, quand les raisons ne sont pas assez évidentes, il dépend lui-même de la volonté ; mais le consentement est toujours volontaire et libre. En quel sens il est *libre*, c'est ce que l'auteur indique après une longue analyse, où il s'efforce d'épurer le concept de liberté : il s'agit de l'acte spontané par lequel l'âme répond à l'appel de la vérité : comme dans la *vision béatifique*,

elle est subjuguée et charmée par l'éclat de la vérité ; mais par là même, elle se donne elle-même, d'un élan qui part de ce qu'il y a en elle de plus intime, si bien qu'elle n'est jamais plus libre qu'au moment ou elle obéit à une nécessité qui est sa nature même.

Quand il s'agit de certitude morale, les choses se passent de même façon, sauf que le rôle de la volonté est plus important. Dans l'ordre moral comme ailleurs, nous l'avons vu, la connaissance commence par une perception indépendante de la volonté, par une expérience ; mais ici il faut que la volonté se montre dès le premier moment. Tel est le caractère de ces perceptions essentiellement pratiques, telle est en quelque sorte leur délicatesse, qu'elles s'effacent si elles ne sont dès le premier instant accueillies et soutenues par la volonté. Elles se font sans nous; mais, sans nous, elles cessent de se produire, ou du moins (car elles ne sont jamais entièrement anéanties) elles sont presque comme si elles n'étaient pas. Nul n'adhère comme il faut à la vérité morale, s'il ne veut qu'elle soit ; « ce qui nous est donné, si nous ne faisons rien, nous est ôté. » Il faut, en d'autres termes, que le consentement se joigne à l'assentiment. Bien plus : il semble que la volonté doive se mêler à l'assentiment, car, ici, l'objet demeure en partie obscur : il faut accomplir un véritable acte de choix. Arrivé à cette partie si délicate et un peu subtile de son sujet, M. Ollé-Laprune a sur le travail simultané, sur l'action réciproque de l'intelligence et de la volonté, des pages remarquables où il nous semble avoir le mieux pénétré dans les profondeurs du problème qu'il a entrepris de résoudre. On nous permettra d'interrompre cette analyse par une citation : « Le sens du vrai lui-même se diversifie avec les individus, et l'originalité de chaque âme humaine, cette originalité qui vient à la fois des dons de la nature et de l'action personnelle, se montre jusque dans la manière de voir et de juger, dans les appréciations, dans les affirmations, dans toutes les opérations de l'intelligence. C'est que l'intelligence n'est point un simple miroir où se reflète la vérité, ni un pur mécanisme produisant, en vertu de certaines règles fixes, certains résultats uniformes. L'intelligence est vivante, agissante, et elle opère de mille façons; et telle de ses opérations, prompte, énergique, délicate, sûre, échappe à toute analyse ; aucun des procédés intellectuels étiquetés et classés n'en saurait rendre compte : c'est une vive action qui a son principe dans la personne même..... Ayant à prononcer sur ceci ou cela, nous n'arrivons pas vides et nus, sans autres raisons de juger que certains principes abstraits et généraux; mais nous avons avec nous nos principes, nos motifs, nos vues personnelles, nos sentiments, tout notre esprit, toute notre âme, tout ce que nous sommes par nature, et tout ce que nous nous sommes faits nous-mêmes par l'usage de la vie, par l'habitude, par l'étude..... Pour reconnaître comme il faut la vérité morale, il faut que l'homme soit, d'une certaine manière, semblable à son objet, selon le mot des philosophes anciens; il faut qu'il *fasse* la vérité, selon l'admirable parole de l'Évangile : ce qu'il sait, il

faut qu'il le soit en quelque manière et qu'il le fasse. Sa certitude complète est *personnelle*, elle est l'acte total de l'âme même embrassant par un libre choix, non moins que par un ferme jugement, la vérité présente, lumière et loi, objet de contemplation et d'amour, de respect et d'obéissance. » (P. 79.)

Il faut, maintenant que ces questions générales sont élucidées, serrer de plus près le point particulier qui est l'objet du travail de M. Ollé-Laprune. Pour bien connaître la nature de l'adhésion que nous donnons aux vérités morales, il convient de marquer avec précision la différence qui sépare la connaissance et la croyance. Connaître, c'est d'abord voir une chose en elle-même ; c'est ensuite la voir sinon en elle-même, du moins dans une autre chose qui a avec elle une naturelle relation, par exemple celle de la cause et de l'effet. Supposez maintenant que vous sachiez une chose, non pour l'avoir constatée vous-même, mais parce qu'un témoin autorisé vous l'aura garantie. En un sens, on pourrait dire encore que vous connaissez cette chose; mais il sera bien plus juste de dire que vous y croyez; ce nouvel état diffère du précédent en ce que « vous n'apercevez plus la chose en elle-même ; mais ce qui détermine votre assentiment, c'est quelque chose qui lui est extérieur. »

La connaissance indirecte et la croyance, semblables en ce que toutes deux supposent un intermédiaire, peuvent se trouver réunies. Soit un effet et une cause entre lesquels il y a une grande disproportion, par exemple un tableau de maître et la pensée qu'il révèle. Vous remontez de l'effet à la cause : c'est une connaissance. Mais le surplus que vous attribuez à la cause est objet de croyance : vous dépassez ce qui s'impose nécessairement et logiquement à l'esprit; vous interprétez ; vous vous en rapportez à une sorte de témoignage : c'est un acte de croyance ou de foi. — Croyance et foi sont termes à peu près synonymes, à cela près que la foi est une croyance très vivace et sérieuse, ou « qu'elle est le ressort même et le fondement de l'acte de croire, je veux dire la confiance. »

En résumé, il y a dans la foi un mélange de lumière et d'obscurité; l'objet, sans être connu en lui-même, n'est pourtant pas entièrement plongé dans l'ombre. Elle a son évidence, mais ce n'est pas son objet qui est clair, c'est le témoignage où elle s'appuie.

Il s'agit maintenant de savoir si les vérités morales sont objet de connaissance proprement dite ou de connaissance mêlée de foi. On pressent la réponse de M. Ollé-Laprune : ces vérités sont objet de connaissance, mais de connaissance imparfaite, et la foi achève ce que l'intelligence a commencé. Voici comment il le démontre.

Tout d'abord, on l'a vu, le devoir, la liberté, l'existence de Dieu, la vie future sont objet d'expérience, c'est-à-dire connus directement. En outre, ils sont objet de connaissance indirecte, car la loi morale suppose la liberté; pour expliquer le monde, il faut remonter de l'effet à la cause qui est Dieu; les exigences de l'éternelle justice ne sont pas satisfaites dans la vie présente.

Mais, si ces quatre vérités sont objet de science, M. Ollé-Laprune ne fait pas difficulté de reconnaître que la science que nous en avons est bien incomplète. Il s'en faut que nous voyions la justice satisfaite ici-bas, comme l'exige la loi morale; nous faisons crédit en quelque sorte à la justice divine, et la foi dépasse de beaucoup ce que la raison démontre. De même, personne n'a jamais soutenu que nous ayons de Dieu une connaissance adéquate; il nous est surtout connu par ses œuvres, qui sont comme un langage qu'il nous adresse, comme un témoignage qu'il nous rend de lui-même; il faut donc passer, par un acte de foi, du signe à la chose signifiée. Il suffit de songer aux nombreuses discussions qu'a soulevées le problème du libre arbitre, pour s'assurer que l'évidence seule n'entraîne pas l'adhésion. La loi morale elle-même, sinon comme objet de connaissance, du moins comme règle de conduite, exige un consentement, une bonne volonté que la lumière intellectuelle à elle seule ne saurait provoquer.

La conclusion de M. Ollé-Laprune, l'idée maîtresse qu'il a voulu mettre en lumière, c'est que les vérités morales sont à la fois objet de science et de croyance. Unir en les distinguant ces deux éléments, faire à chacun sa part légitime sans que l'un empiète sur l'autre, voilà la tâche, délicate entre toutes, qu'il s'est donnée. A vrai dire, il n'est guère à craindre que l'élément scientifique soit déclaré prépondérant. En revanche, il arrive souvent qu'on fasse trop grande la part de la foi ou de la volonté. En philosophie comme en religion, il ne manque pas de gens qui opposent la foi à la raison, soit pour la mettre au-dessus de la raison, soit pour la mettre au-dessous. M. Ollé-Laprune tient énergiquement pour l'accord de la raison avec la foi, et cet accord il veut le réaliser en mettant la foi et la raison sur le même rang, en leur faisant part égale. Comme Bossuet et les philosophes du XVIIe siècle, il tient la raison en grande estime; il croit que c'est folie de dédaigner son concours ; il proclame bien haut qu'elle est nécessaire, quoiqu'elle ne suffise pas ; il professe une sorte de gallicanisme moral. Les fanatiques, les enthousiastes de la foi morale qui viennent lui proposer de la séparer de la science pour l'élever dans une sphère supérieure où elle régnera sans partage et sans conteste sont à ses yeux de dangereux ennemis de la vérité, et il les combat de toutes ses forces; il leur dit qu'ils compromettent la vérité par un excès de zèle, il repousse leurs funestes présents. Par contre, il se retourne vers les partisans exclusifs de la science, les positivistes, et prétend leur prouver que les vérités morales présentent les caractères essentiels de la science; on les démontre, au sens rigoureux du mot, quoiqu'on ne les démontre pas complètement. Bien plus, elles sont si évidentes qu'on ne peut s'en passer; elles s'imposent à tous, et ceux qui les nient, comme Herbert Spencer, Stuart Mill, finissent toujours par les introduire subrepticement dans leurs théories, au prix d'une contradiction. Ni trop, ni trop peu, voilà la devise de M. Ollé-Laprune. Les vérités morales ne sont pas plus certaines que celles de la science, mais elles sont ausi certaines : voila sa thèse.

Le livre de M. Ollé-Laprune est en opposition directe avec une des vues essentielles que Kant a essayé de faire prévaloir. Ce grand esprit s'était surtout attaché à tracer les limites que la raison et la science ne doivent pas franchir, laissant libre au delà l'espace où la foi s'étendra tant qu'elle voudra. A la suite de Kant, beaucoup de bons esprits ont cru que le moyen de mettre fin à tant de dissensions stériles était de séparer deux rivales d'humeur incompatible, et de les enfermer dans deux domaines distincts où elles pussent se mouvoir sans se heurter. M. Ollé-Laprune révise ce procès, qu'on pouvait croire jugé, et il le casse. Il veut faire disparaître le divorce entre la foi et la science, et revenir à l'unité primitive, telle qu'on la concevait avant Kant. Deux propositions nous paraissent résumer sa thèse : 1° là où il y a croyance, dans l'ordre des vérités morales, il y a aussi démonstration, preuve, au sens rationnel du mot ; 2° ce qui s'ajoute à la démonstration et la complète, diffère sans doute de la science proprement dite, mais n'en diffère pas au point de constituer un état d'esprit foncièrement autre. La foi, comme la science, quoique par un autre chemin, conduit à la vérité, à la certitude. La certitude n'est pas toujours la foi; mais la foi peut être certitude. La certitude morale et la certitude scientifique diffèrent comme deux espèces d'un genre, mais sont de même valeur. Nous examinerons d'abord la seconde de ces propositions.

Pour éviter tout malentendu, il ne sera pas inutile de déclarer tout d'abord que ce n'est pas contre les vérités dont M. Ollé-Laprune s'est constitué le défenseur que portent nos arguments, mais uniquement sur la manière dont il prétend les démontrer. Les croyances morales sont à notre sens fort légitimes ; nous pensons seulement qu'elles n'ont pas le caractère scientifique, objectif, qu'on veut leur attribuer; que c'est mal servir leur cause que de chercher à les réintégrer de force dans un domaine qui ne leur appartient pas. Nous croyons, en un mot, que Kant a raison, et que M. Ollé-Laprune n'est pas sorti victorieux de la lutte qu'il a engagée contre lui.

Entre la science et la croyance, Kant avait fait une distinction très nette. La science s'étend aussi loin, et pas plus loin, que l'expérience : tout ce qui n'est pas nécessaire *a priori* (et le nécessaire se connaît lui-même dans l'expérience) ou vérifiable en fait *a posteriori* n'a pas droit au nom de connaissance. D'autre part, ce qui n'est ni nécessaire, ni vérifiable en fait, peut être vrai : voilà l'objet de la croyance, qui peut être légitime, pourvu qu'elle ne soit pas en contradiction avec des vérités démontrées.

Suivant M. Ollé-Laprune, est objet de science soit ce qui est directement connu par expérience (mais une expérience bien différente de celle de Kant, car elle atteint les *choses en soi*), soit ce qui est aperçu indirectement au moyen d'une relation naturelle avec une chose donnée. Quant à la croyance, elle a pour objet ce qui est uni à une chose donnée par une relation non plus naturelle, mais extérieure à la chose même ; cette relation est un témoignage, mot qu'il faut, dit

l'auteur, prendre en un sens large, il nous permettra d'ajouter : un peu vague. La croyance ainsi obtenue diffère de la science par cet autre caractère qu'elle suppose un *consentement*, acte libre, tandis que la science se contente d'un simple *assentiment*, acte indélibéré. Mais « ce n'est pas la suffisance ou la valeur, c'est la nature de la relation qui est le principe de la différence entre le savoir et la foi. » Voilà une assertion qui demande à être justifiée. Voici comment M. Ollé-Laprune la justifie. De l'aveu de tous, les vérités historiques sont certaines ; or comment les connaissons-nous ? Par le témoignage d'autrui, c'est-à-dire par un acte de croyance. Il est vrai que Kant, afin de comprendre ces vérités dans la définition qu'il donne de la science, les a considérées comme reposant, en dernière analyse, sur un fait d'expérience, puisque celui qui les rapporte en a été témoin. Le témoignage et la croyance ne servent qu'à étendre, sans le supprimer, le champ de l'expérience. M. Ollé-Laprune soutient que Kant a tort. Il y a sans doute, dit-il, à l'origine du témoignage une chose de fait, mais qu'importe? Moi qui n'ai pas vu cette chose, je ne l'affirme que parce que vous l'attestez. La certitude attribuée à ces vérités repose uniquement sur le témoignage, sur la croyance : l'expérience n'y est pour rien. Ainsi encore, nous ne connaissons que par la croyance la pensée de l'artiste qui a créé un chef-d'œuvre ; nous ne connaissons pas autrement l'existence de nos semblables, et qui contestera qu'elle soit certaine ?

L'objection que M. Ollé-Laprune oppose à Kant nous semble faible. Comment soutenir sérieusement, quand un témoin nous rapporte un fait, que la chose de fait ne soit pas la condition essentielle de notre confiance? Ce n'est pas seulement, comme le dit M. Ollé-Laprune, parce qu'il l'atteste, c'est parce qu'il l'a vu, que nous y croyons ; et il ne suffirait pas qu'il l'attestât, si nous ne pensions qu'il en a été réellement témoin. Ce n'est pas parce qu'il affirme, c'est parce qu'il affirme avoir vu que nous le croyons. C'est notre propre expérience que nous consultons dans celle du témoin ; il est notre remplaçant, notre substitut, et le témoignage ne sert qu'à étendre, à prolonger dans le passé la sphère de notre expérience personnelle. La preuve c'est que si le témoin nous rapporte des choses contraires à l'expérience ordinaire, nous entrons aussitôt en défiance. S'il nous rapporte des choses qui ne puissent être objet d'expérience directe, une apparition par exemple ou une révélation, nous pouvons bien encore avoir confiance en lui, le croire ; mais dira-t-on que l'adhésion que nous lui donnons alors est d'ordre scientifique ? L'expérience manquant, on ne *sait* plus. Quoi qu'on fasse, l'expérience, réelle ou supposée, est le fond, le *nervus probandi*, la condition *sine qua non*, de la preuve. — De même l'interprétation d'une œuvre d'art a-t-elle un caractère de certitude scientifique ? et est-ce sérieusement qu'on place ces interprétations, où le sentiment a tant de part, sur le même rang que la science ? Quant à la connaissance que nous avons de nos semblables, elle a tout juste la

valeur de l'interprétation que nous faisons de leurs actes ou de leurs paroles, faits d'expérience.

Il y a, dans toute cette partie de la théorie de M. Ollé-Laprune, une confusion qu'il importe de dévoiler. Que la croyance ou la foi puisse donner à l'âme une assiette morale, une force pour l'action, une décision et une énergie qui dans la pratique égalent ou surpassent celles que donne la certitude scientifique, c'est ce que nous accordons volontiers et ce que personne ne conteste. Nous savons bien que la foi soulève des montagnes ! Mais partir de là pour mettre sur le même rang la foi et la science, c'est faire violence à la logique : il reste trop de différences pour qu'on les identifie. Dans un cas, la vérité s'impose à moi sans que j'y sois pour rien ; je la reçois passivement (à ce que dit M. Ollé-Laprune). Dans l'autre cas, je vais au-devant d'elle ; ma volonté joue un rôle ; je la *fais*, suivant l'énergique expression de l'Evangile. — Dans un cas, je puis donner des raisons universelles, valables pour tout le monde, immédiatement acceptées dès qu'elles sont comprises. Dans l'autre cas, les discussions sont interminables, et les hommes depuis qu'ils existent n'ont pu parvenir à s'entendre. Je sais bien que, selon notre auteur, ce désaccord n'est que provisoire : il sait le moyen de faire partager ses convictions par tout esprit, pourvu qu'on y apporte certaines dispositions requises, et qu'on mette en quelque sorte son âme en état de grâce avant de recevoir la vérité. Nous y reviendrons. Pour le moment, il est certain que les divisions ont été incurables jusqu'à présent. — Comment donc pourrons-nous désigner d'un même nom deux choses si différentes ?

Est-ce à dire que nous refusions au croyant convaincu le droit de se dire certain ? Il est vrai que dans le langage ordinaire on se sert souvent de ce mot pour désigner cette assiette morale dont nous parlions, cette confiance pratique qui peut être commune à la science et à la foi. Mais il appartient à des philosophes de parler un langage précis et, quand ils distinguent deux choses, d'avoir deux noms. C'est leur rôle surtout quand une distinction nette a été faite et commence à être acceptée, de ne pas obscurcir ce qui a été éclairci, et de ne pas ramener la confusion quand elle est sur le point de disparaître.

Au surplus, M. Ollé-Laprune accorde trop ou trop peu. Ceux dont il veut faire revivre les opinions, les métaphysiciens et les théologiens d'autrefois, n'eussent jamais admis cette union suspecte de la science et de la foi ; tout était pour eux objet de science, tout se démontrait, dans les vérités morales comme ailleurs. M. Ollé-Laprune est infidèle à la tradition, il est infecté de l'esprit du siècle, il donne dans des nouveautés dangereuses, quand il consent à faire une part au sentiment et à la volonté : et, comme ces politiques maladroits qui ne savent ni céder ni résister à propos, il perd tout par cette dangereuse concession. En effet, la distinction, une fois admise, ne peut plus être oubliée. Veut-on empêcher des esprits précis et sincères de se rendre compte de ce qu'ils font ? A un moment donné, que vous marquez vous-mêmes,

ils dépassent la limite de ce qu'ils savent ; ils font un pas en avant, ils croient. Ils ont raison de croire, dites-vous ; mais ce n'est pas une chose nouvelle, quoique ce soit une chose différente : c'est presque la même chose. Ils sont toujours certains et peuvent s'avancer avec la même confiance. Mais quelle est cette équivoque? Pourquoi ne pas accorder que cet état, la foi, est nouveau, puisqu'il est autre? Vous voulez laisser la question indivise : mais tout esprit précis réclamera la division. Et quelle est cette foi qui se dissimule à l'ombre de la science, qui n'ose pas combattre sous ses propres couleurs ? Ne vaut-il pas mieux faire et dire franchement ce que l'on fait, appeler certitude ce qui est science, foi ce qui n'est pas science? C'est le parti qu'a pris Kant, que vous malmenez, et c'est là qu'il faut en venir. Vous n'avez réussi qu'à retarder le moment décisif : un peu plus tôt ou un peu plus tard, il faut faire le saut, et vous l'avez fait.

Nous avons insisté sur une des propositions qui résument le livre de M. Ollé-Laprune ; nous passerons rapidement sur la seconde. Il semble pourtant que ce soit le nœud du problème de savoir si les vérités morales peuvent être rigoureusement démontrées. Mais ici M. Ollé-Laprune n'a fait que reproduire d'anciens arguments, bien connus et cent fois discutés. Assurément, c'est son droit de se placer à ce point de vue, s'il lui semble vrai, et de tenir pour non avenus tous les efforts de la critique, s'ils lui paraissent stériles. En agissant ainsi, i peut espérer qu'il confirmera dans leur opinion ceux qui déjà pensaient comme lui, et qu'il leur donnera le plaisir de voir exposées en beau style des croyances qui leur sont chères. Mais il doit renoncer à exercer aucune action sur ceux qui n'admettent pas, pour des raisons maintes fois indiquées, les principes fort contestés qu'il lui plaît de poser comme évidents.

Par exemple, au début de son livre, il définit la perception la connaissance d'une *chose* concrète, réelle ; il ajoute que « toute réalité nous est donnée telle qu'elle est en son fond le plus intime, c'est-à-dire active et agissante. » On conviendra qu'une telle définition ne peut être acceptée des sceptiques, que pourtant l'auteur prend souvent à partie. Rien de plus facile que de tirer de là une belle théorie de la certitude ; mais on suppose ce qui est en question. C'est le jeu charmant des enfants qui cachent un objet pour se donner ensuite le malin plaisir de le retrouver.

M. Ollé-Laprune passe rapidement sur cette intuition de la *chose en soi*, et c'est dommage. On eût aimé à savoir, fût-ce par une brève indication, comment il se tire des objections si souvent dirigées contre le *perceptionnisme*, tel que Reid et Hamilton l'ont entendu, et comment il fait face aux expériences modernes qui ont si nettement mis en lumière le caractère relatif de toute perception. Mais Berkeley, Hume, Kant, Stuart Mill, Helmholtz sont devant ses yeux comme s'ils n'étaient pas.

Ces prémisses posées, il les traite à l'aide du principe de causalité,

comme faisaient saint Thomas et Descartes. Il ne songe pas un moment aux discussions si profondes de Hume sur l'idée de cause ; il ne tient aucun compte de la *Critique de la raison pure*, et s'élève tranquillement par un chemin connu à des réalités transcendantes. On le voit, ceux qui ont abandonné le point de vue de l'ancien dogmatisme ne peuvent que passer sans s'arrêter devant ces convictions, fort respectables sans doute, mais sur lesquelles la critique s'est depuis longtemps prononcée.

A défaut d'une justification directe du point de départ de sa démonstration, M. Ollé-Laprune aurait pu prouver l'excellence de sa thèse en montrant dans les doctrines différentes un vice radical. Il ne l'a pas fait; il prend ces théories par leurs petits côtés, discute les détails, et, s'il les réfute, c'est plutôt en montrant leurs conséquences, incompatibles avec ses propres opinions, qu'en ébranlant la solidité de leurs principes. S'agit-il de Kant par exemple : il va chercher dans la *Critique du jugement* un passage où le philosophe dit que la liberté est une chose directement connue, *res scibilis*. Il part de là pour le mettre en contradiction avec les autres textes bien plus nombreux où la liberté n'est pas considérée comme objet de science. Cependant il est en quelque sorte de notoriété publique que Kant a toujours relégué la liberté en dehors du monde des phénomènes; non seulement elle n'est pas l'objet d'une intuition directe, mais on ne peut lui trouver aucune place dans la trame des phénomènes. Kant parle toujours, quand il s'agit du monde sensible, le langage du déterminisme le plus résolu. On peut lui reprocher cette opinion ; mais il l'a toujours professée, et M. Ollé-Laprune, qui se flatte de ne lui point adresser de vaines chicanes, profite contre lui d'un *lapsus*.

Si nous ne craignions de trop prolonger cette discussion, il nous resterait à nous placer au point de vue de M. Ollé-Laprune lui-même et à chercher sans sortir du dogmatisme intellectualiste, qui est sa doctrine, s'il donne de la certitude, et par suite de la croyance, une théorie irréprochable.

Il définit la certitude par des caractères exclusivement subjectifs et voit en elle l'assurance pleine, entière, sans réserve. Elle a pour condition « l'impossibilité de douter » qu'il faut entendre probablement comme l'impossibilité actuelle pour la personne qui affirme, et non l'impossibilité absolue, car l'absence ou l'exclusion du doute est considérée comme « le titre nécessaire et suffisant » (p. 249) de la certitude. Voilà une théorie singulière et qui n'aurait pas obtenu l'assentiment des grands penseurs du XVIIe siècle. Les autorités que M. Ollé-Laprune cite le plus volontiers sont des Anglais méconnus, deux Oratoriens, un Sulpicien ; il y aurait eu profit pour lui à étudier Spinoza, dont l'esprit merveilleusement rigoureux a formulé avec la dernière précision la théorie de la certitude au point de vue dogmatique. Spinoza dit expressément (*Ethique*, p. 49, part. II, schol.) que l'absence de doute est toute autre chose que la certitude. Et en effet, en laissant de côté la

question de savoir s'il ne nous arrive pas d'accorder à l'erreur l'adhésion pleine et sans réserve qu'on appelle ici « le titre suffisant et nécessaire de la certitude », il est incontestable que souvent nous nous trompons sans qu'aucune raison de douter se présente à notre esprit. « Il est bien vrai, dit M. Ollé-Laprune, que dans l'usage de la vie on se déclare souvent certain sans avoir autre chose que des opinions plus ou moins autorisées, mais c'est un abus de langage. Y a-t-il, oui ou non, matière à un doute raisonnable ? » (P. 247.) *Raisonnable*, c'est un mot qu'on ajoute. Mais était-il *raisonnable*, il y a trois siècles, de douter que la terre fût immobile et que la nature eût horreur du vide ? Les fausses religions ont eu leurs martyrs. Croit-on que les hommes qui mouraient pour leur foi avaient des doutes, raisonnables ou non ? Leur assurance était pleine, entière, sans réserve. J'en crois volontiers les témoins qui signent leur *credo* de leur sang. Cette foi offrait tous les caractères que réclame M. Ollé-Laprune : l'existence de Dieu était démontrée à ces croyants : ils avaient l'expérience de Dieu, comme dit notre auteur. Pour le surplus, c'est-à-dire pour la manière dont ils complétaient leur connaissance de Dieu, ils faisaient de leur mieux, c'est-à-dire qu'ils se servaient des matériaux amassés par leur imagination, et avec cela ils se faisaient de Dieu une idée bizarre, ou grotesque, ou odieuse. Voilà une relation extérieure à la chose, un témoignage, qui servait de fondement à une croyance très ferme. Où était leur tort? Dira-t-on qu'ils péchaient par ignorance? Soit. Mais pourquoi dites-vous qu'il suffit de ne pas douter pour posséder la vérité, quand il y a tant de gens qui, ne doutant pas, ne possèdent pas la vérité ? Et on sait que c'est surtout aux ignorants qu'il arrive de douter le moins. Voilà la contradiction que l'esprit très précis de Spinoza avait su voir et éviter. — M. Ollé-Laprune a quelque part des paroles sévères pour ces *criticistes* auxquels il reproche, « avec un mépris presque constant de la logique ordinaire et des vigoureux procédés dont elle trace les règles, un penchant vif pour une dialectique à outrance, subtile, raffinée. » Nous ne l'accuserons ici d'aucun raffinement de dialectique. Mais quelles libertés ne prend-il pas avec les vigoureux procédés de la logique ordinaire !

En outre, qui vous assure qu'à votre tour vous n'ignorez pas quelque chose, qu'il ne vous échappe pas quelque idée, quelque circonstance capable de modifier vos vues actuelles ? La science est-elle achevée ? Avez-vous le dernier mot? Vous ne doutez pas aujourd'hui : qui sait si vous ne douterez pas demain ? Si donc la certitude n'a pas dès à présent, comme le voulait Spinoza, un caractère positif, si elle n'est que l'absence actuelle de doute, la voilà devenue éphémère et provisoire. Y consentez-vous ?

Revenons à nos martyrs. Vous nous direz qu'il y a dans leurs erreurs « une âme de vérité », et vous vous ferez fort de les ramener par vos discours à des idées plus saines. Mais ce ne sera point par voie démonstrative, puisque vous déclarez que, dans le surplus ajouté à ce

qui est démontré, la croyance n'a pour objet ni un fait, ni une relation naturelle. Ce sera par persuasion. Il faudra qu'on vous livre les âmes. Vous leur ferez subir par la coutume cette lente et savante préparation à laquelle Pascal faisait allusion quand il disait : « Pliez l'automate, » ou encore : « Cela vous fera croire et abêtira. » Vous demanderez qu'elles soient dans une disposition particulière et vous signent en quelque sorte un blanc-seing. Mais ceci suppose qu'on soit déjà à demi d'accord avec vous : vous avez beau protester (p. 390) ; il y a là un cercle. Et puis, que répondrez-vous au sceptique s'il dit que l'âme, il le sait bien, est chose plastique, et que, à condition de s'y prendre à temps et comme il faut, on peut faire croire à n'importe qui tout ce qu'on veut? Ne voyez-vous pas que c'est précisément la thèse qu'il soutient? Enfin votre tentative peut réussir avec des esprits incultes, avec les âmes vierges des enfants qu'on peut diriger à sa guise par l'éducation. Essayez votre méthode sur des esprits plus fermes ou plus mûrs, qui aient déjà d'autres croyances, et vous verrez si l'évidence est pour eux ce qu'elle est pour vous, si la vérité en soi s'impose d'elle-même par sa vertu propre ! La conclusion de tout ceci, c'est que, quand on quitte le terrain solide de l'expérience et de la science, il faut renoncer à dogmatiser. Il y a des croyances légitimes, sans doute ; vous avez le droit de préférer les unes aux autres ; mais cessez de parler d'objectivité et de vérité qui s'impose.

Cependant, malgré les incertitudes de ses définitions, M. Ollé-Laprune dogmatise. C'est la vérité en soi, la même pour tous, qu'il prétend atteindre par la foi. Comme le soleil luit pour tout le monde, la vérité brille pour tous les esprits : le rôle de la volonté consiste uniquement à diriger vers elle le regard de l'âme. Si donc on ne l'aperçoit pas, c'est que la volonté est rebelle ou mauvaise? on est coupable de ne pas croire ou de se tromper ? la tolérance est un mal, une complicité, et il faut ériger l'intolérance en système ? Voilà la redoutable conséquence à laquelle M. Ollé-Laprune est conduit. Il faut lui rendre cette justice que, s'il ne répudie pas cette conclusion, il fait du moins les plus grands efforts pour retarder le moment où il la proclamera et pour atténuer l'horreur d'un tel aveu. Il énumère avec complaisance toutes les causes d'erreur qui diminuent la responsabilité ; il plaide les circonstances atténuantes ; il fait durer le plus qu'il peut le temps où il pourra garder son estime à ceux qui ne pensent pas comme lui. Mais enfin il succombe et n'admet pas qu'on puisse être athée de bonne foi. Ici, il faut citer : « L'athéisme, et par là je n'entends ni l'absence de la notion de Dieu, ni une doctrine qui altère cette notion ou qui logiquement la détruit, mais j'entends la négation explicite, réfléchie, absolue, persistante de Dieu, l'athéisme est toujours coupable. » (P. 373.) En d'autres cas, même quand il croit l'erreur coupable, M. Ollé-Laprune pourra, « *à la condition de ne pas donner aux mots leur sens plein et complet*, honorer la sincérité et rendre hommage à la bonne foi de tel ou tel homme, dont il condamne énergiquement les négations ; » et il explique

que c'est justice. Mais, pour l'athée, c'est autre chose : il ne peut, « pour absoudre un homme qui se trompe, accuser la vérité morale de se dérober... Sa conscience lui défend de douter de la souveraine justice. » (P. 374.) — « Vous ne croyez pas. Eh bien, laissez-moi vous faire respectueusement une question. Etes-vous sûr de n'avoir rien à vous reprocher ? Je ne vous accuse pas ; je ne vous juge pas. Jugez-vous vous-même. Sondez votre cœur. Examinez votre conscience. Avez-vous fait, avez-vous tâché de faire tout le bien que vous connaissiez ? Sérieusement, en conscience, êtes-vous content de vous ou mécontent ? Et, si vous êtes mécontent, est-ce un mécontentement poétique et comme une déception d'artiste trompé dans ses rêves et ses aspirations, ou un viril regret de n'avoir pas assez bien usé de la vie, un chagrin pratique de n'avoir pas fait tout ce que vous pouviez ? Voyez , et jugez. » (P. 387.)

Cette déclaration, reprise en Sorbonne, où M. Ollé-Laprune a soutenu sa thèse, a, dit-on, fait scandale, et provoqué une ferme réplique de M. Caro. Nous voudrions passer rapidement sur cet incident, si nous ne considérions comme un strict devoir, rendant compte de ce livre, de ne pas laisser dans l'ombre un point si important, pour qui veut en connaître les tendances et la portée. En outre, il est d'autant plus nécessaire de s'expliquer que des esprits superficiels ont pu considérer cette manière de voir comme une conséquence nécessaire de la doctrine qui attribue à la volonté un rôle prépondérant dans la formation des croyances. Il importe de disculper cette doctrine d'un soupçon qui l'outrage.

Quelle nécessité y a-t-il à ce que M. Ollé-Laprune porte un jugement sur la valeur morale des athées ? Ne peut-il se contenter de discuter leurs arguments, de les réduire à néant, s'il le peut, sans incriminer leurs intentions ? Quelle lumière ces insinuations injurieuses apportent-elles à la discussion ? Et de quel droit s'en vient-il scruter les consciences, et sonder les reins ? Qui l'a investi de ce pouvoir ? Y a-t-il au monde rien de moins philosophique que cette façon de finir une discussion par un procès de tendance ? Nul ne conteste à M. Ollé-Laprune le droit de diriger sa conscience comme il l'entend ; qu'il croie ce qu'il voudra, et que, le croyant, il essaye de faire partager sa foi aux autres ; qu'il discute, ratiocine, prêche, apostrophe ; qu'il soit, s'il veut, apôtre ou missionnaire ; mais, de grâce, s'il se donne pour philosophe, qu'il laisse de côté ces procédés de confesseur, qu'il renonce à s'immiscer dans le secret des cœurs et ne prétende pas à diriger des consciences qui se dirigent fort bien toutes seules. Oublie-t-il qu'il parle à des hommes libres, qui ne lui doivent point de comptes et dont les affaires de cœur ne regardent personne ? S'il a des raisons de douter de la bonne foi de tel ou tel athée en particulier, c'est son affaire. Mais proscrire toute une classe d'hommes (si toutefois cette classe existe), faire des catégories, dresser une liste de suspects, s'arroger le droit de dire à la pensée : Tu viendras jusqu'ici, mais tu n'iras pas plus loin, c'est

une chose que ne peut tolérer quiconque a le souci de la liberté et de la dignité de la philosophie. En quel siècle vivons-nous, qu'il faille encore, dans la sphère de la spéculation, revendiquer la tolérance, la tolérance sans phrases, la tolérance entière, sans limite, sans réserve, sans réticence ni restriction mentale !

Mais, dit M. Ollé-Laprune, « ma conscience me défend de douter de la souveraine justice. » Eh bien ! n'en doutez pas ! Laissez de côté la question de savoir comment il se fait que tel ou tel ne pense pas comme vous ; détournez votre attention de cette question. N'êtes-vous pas de ceux qui déclarent impénétrables les voies de la Providence? Que ne vous contentez-vous d'une si bonne réponse? Un mystère de plus ou de moins n'est pas pour vous effrayer, et il vaut mieux, croyez-le, se résigner à ne pas comprendre que d'outrager d'honnêtes athées !

Il est aisé de voir d'où vient le mal. Des deux facteurs qui contribuent à former la croyance, l'action de l'intelligence et la liberté, M. Ollé-Laprune n'en considère qu'un, et ce n'est point la liberté. Il est comme ces politiques qui plaident chaudement la cause de la liberté, mais entendent *in petto* qu'on ne fera de la liberté que l'usage qui leur convient; c'est ce qu'ils appellent la *liberté du bien*. Ainsi M. Ollé-Laprune n'a de tendresse pour la liberté que si elle est au service des opinions qu'il partage ; elle est perverse si elle s'en écarte. C'est à notre sens, le contraire qui est vrai. Nous tenons la liberté pour bonne en elle-même, et absolument respectable jusque dans ses écarts. Nous ne voulons pas dire que tout usage de la liberté soit indifférent, qu'il n'y ait ni bien ni mal; loin de là. Même dans la sphère de la pure croyance, nous admettons qu'il puisse y avoir des fautes ; il y a peut-être des erreurs qui sont des crimes aux yeux de Dieu. Mais, s'il en est de telles, ce n'est pas à nous d'en connaître. Ceux-là seuls les peuvent juger qui les commettent ; c'est affaire entre eux et leur conscience, ou entre leur conscience et Dieu. Pour nous, hommes, la règle est de respecter, pourvu qu'elle n'empiète pas sur autrui, de respecter toujours et partout la sainte liberté. — Par où l'on voit que, si l'on est conduit à l'intolérance, ce n'est pas pour faire une part à la liberté, c'est pour ne pas la faire assez grande. Et il serait étrange que, pour avoir embrassé trop chaudement son parti, on fût contraint de la renier !

Si, pour résumer cette longue critique, nous remontions à la source de tous les défauts que nous avons signalés, nous dirions que l'auteur est encore trop attaché à la chose en soi. Décidé, comme l'évidence l'exige, à faire une part à l'individu, à la volonté; obstiné d'autre part à réaliser l'absolu hors de la pensée, il veut concilier des choses inconciliables ; il se débat contre l'impossible. Pour sortir de cette situation fausse, il en arrivera peut-être, par une réflexion plus approfondie, à se rapprocher de ce subjectivisme criticiste qu'il condamne sans le comprendre, puisqu'il en est encore à le considérer comme un nominalisme sceptique, oubliant que Kant et ses disciples proclament l'objec-

tivité des concepts et de la science. Il s'apercevra que la chose en soi n'est que l'ombre de notre pensée, et qu'appuyer nos pensées sur les choses en soi, c'est ressembler à l'homme qui appellerait son ombre à son secours. Déjà, dans le passage important que nous avons cité, il incline en ce sens, montrant comment la volonté guide l'intelligence, modifie son travail, est l'artisan de l'évidence qui l'illumine, en un mot *fait* la vérité. Ailleurs encore, il cite avec éloge, bien qu'il en condamne certaines applications, les belles pages de M. Renouvier sur le *vertige mental*. C'est dans cette direction, croyons-nous, qu'il trouvera la vraie solution du problème. La foi est une œuvre vraiment humaine, et le philosophe est bien, comme disait Socrate, l'ouvrier de sa science, αὐτουργὸς τῆς σοφίας. Il est digne d'un esprit tel que le sien de ne pas rester en chemin et de poursuivre jusqu'au bout les vérités qu'il n'a encore qu'incomplètement aperçues.

Victor BROCHARD.

Ferraz. HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE EN FRANCE AU XIXe SIÈCLE. TRADITIONNALISME ET ULTRAMONTANISME. Paris, Didier. 1880.

M. Ferraz nous donne aujourd'hui un second volume d'études sur les philosophes de notre temps. Là se trouvent réunis de Maistre, de Bonald, Lamennais, puis Ballanche, Buchez, Bautain, Gratry, Bordas; ils ont tous été philosophes ou du moins, tous, ils ont voulu l'être; tous, fidèles à la tradition chrétienne, ils ont prétendu penser selon l'Église et ne point penser à l'encontre de la raison. Je ne sais, toutefois, comment ils se seraient entendus les uns avec les autres si le hasard les eût faits contemporains. Bordas-Demoulin entre autres, comment jugeait-il le comte de Maistre, et comment l'auteur du *Pape* eût-il accepté ce christianisme d'un nouveau genre, plus près des doctrines protestantes que des doctrines ultramontaines? Il est vrai que, pour aller de Joseph de Maistre à l'auteur de la *Réforme catholique*, il faut se résigner à un long voyage et faire de nombreuses stations : or, quand on s'est arrêté quelque temps en face de Lamennais, par exemple, il n'est plus malaisé de comprendre comment l'on peut, par certains côtés, appartenir à l'école traditionaliste et en user librement avec cette tradition même quand on cesse de la prendre au pied de la lettre.

En fait, je ne vois guère dans cette galerie de *traditionalistes* que deux hommes auxquels ce nom convienne de tout point. Ce sont les deux premiers, le comte de Maistre, le vicomte de Bonald : De Maistre seul est ultramontain. De Bonald élève l'Eglise au-dessus du Pape; en revanche, il accorde tout à l'Eglise. Il est plus que « clérical », il est théocrate; il est plus que « réactionnaire », c'est un homme que la Providence oublia d'envoyer sur la terre aux temps des patriarches.

En effet, il faudrait remonter jusqu'à Moïse, c'est-à-dire assez près du déluge, pour trouver un idéal de constitution politique duquel M. de Bonald voulût s'accommoder. De Maistre, lui, sait compter avec les événements, et, s'il lutte avec violence, c'est qu'il a éprouvé maintes fois la force de l'adversaire ; il répond aux apologistes de la Terreur en justifiant l'Inquisition ; il oppose à la souveraineté du peuple la souveraineté du pape ; c'est un polémiste. De Bonald enseigne au lieu de discuter ; c'est un docteur et qui songe moins aux choses de son siècle qu'aux choses éternelles.

Il y a toujours profit à revenir sur ces problèmes, aussi vieux que l'homme et dont l'intérêt durera autant que lui et l'on rend service à nous reparler d'hommes et de doctrines un peu trop oubliés par les uns, un peu trop présents à la mémoire des autres. De Maistre et de Bonald ont aujourd'hui peut-être plus de disciples qu'ils n'avaient autrefois d'admirateurs. Ne les admirons point, c'est notre droit, mais cherchons à les bien connaître, notre devoir nous y oblige, et aujourd'hui plus que jamais.

A ce point de vue, les expositions de M. Ferraz sont aussi exactes que complètes, et l'on peut dire qu'il a extrait de ses auteurs tout ce qui méritait de durer, en bien comme en mal. D'autres avant lui nous avaient raconté les hommes ; il restait à faire l'histoire des idées et à nous la faire avec méthode [1].

En effet, quand on plaide l'origine humaine du langage et que l'on réfute, en passant, la thèse de M. de Bonald, est-on bien sûr de ne lui point attribuer, dans le détail, telle ou telle opinion qu'il n'eut jamais ? En un mot, est-on bien sûr de connaître la doctrine ? M. Ferraz n'a pas craint d'insister sur cet attrayant chapitre de psychologie et de nous montrer la théorie sensualiste ou condillacienne devenant entre les mains de M. de Bonald une arme contre le rationalisme ou la libre pensée. De même, il est intéressant de savoir comment l'auteur de la *Législation primitive* s'efforçait à rajeunir l'argument des *Causes finales* et à protéger Dieu contre les savants. Ce jour-là, le vicomte de Bonald fut rationaliste malgré lui.

On exagérerait, d'ailleurs en opposant le rationalisme au traditionalisme : chacune de ces doctrines ou plutôt de ces tendances d'esprit exclut l'autre quand elle est portée à l'absolu. Mais, dans une âme d'homme, elles peuvent se mêler à doses inégales : cela est arrivé à M. de Bonald, cela était arrivé au comte de Maistre, qui avait essayé une réfutation de Locke et de Bacon, en opposant à l'un l'existence des idées innées, à l'autre l'éclosion immédiate des idées de génie, même dans l'ordre scientifique.

Lamennais, disons mieux, le premier Lamennais est plus exclusif que de Maistre ; ultramontain comme lui, il est ou paraît être ennemi

1. Dans le premier volume M. Ferraz étudiait les doctrines socialistes. Voir la *Revue*, t. IV, p. 430.

de la raison comme l'était M. de Bonald. Lamennais ne veut point de la philosophie, qu'il juge sommairement et condamne sans réserves. Et pourtant Lamennais n'est pas « un traditionaliste pur ». Quand il fait l'apologie du catholicisme, il a soin de nous avertir, tout d'abord, que la religion est éternelle, que tout n'est pas erreur dans le paganisme, que les Grecs et les Romains ont été sans le savoir éclairés du rayon divin. Il y a donc une religion universelle dont le christianisme catholique est l'expression parfaite ? S'il en est ainsi, est-ce bien là le langage d'un orthodoxe? De même, que dirait un orthodoxe, de cet ultramontanisme intransigeant qui est moins l'ultramontanisme de l'Eglise romaine que celui de l'abbé de Lamennais ? Vienne le jour où il faudra que lumière se fasse, et l'abbé reconnaîtra son erreur. La papauté lui apparaîtra indigne du grand rôle qu'il avait rêvé pour elle. Le second Lamennais ne tardera guère.

Le premier n'était pas un vrai traditionaliste, le second ne sera point un parfait libre penseur. L'*Esquisse d'une philosophie*, si bien analysée par M. Ferraz, est l'œuvre d'un théologien converti qui se souvient du séminaire. La doctrine affecte des allures panthéistes, ce qui n'implique nullement qu'elle n'est pas chrétienne. M. Ferraz qui connaît si bien la philosophie des pères de l'Église aurait peine à démontrer qu'il n'est rien de panthéiste dans leur métaphysique.

Maintenant, n'est-ce pas aller trop loin que d'attacher l'épithète de panthéiste à une doctrine ainsi présentée. « D'après Lamennais, nous dit-on, la création des êtres finis ne s'opère pas par voie d'émanation, *mais par suite d'un acte libre;* elle ne retranche rien de l'être infini; puisque les types des êtres finis continuent à résider dans son sein, elle n'y ajoute rien, car il n'en résulte aucune production d'être et de substance.... Lamennais conclut de ces diverses considérations que la création est, suivant la conception antique, une sorte de sacrifice de l'Etre divin qui a bien voulu limiter sa propre substance pour constituer des êtres distincts de lui. » (Cf. p. 245 et 246.)

Ce langage n'est point spiritualiste, il n'est point rigoureusement panthéiste non plus ; il est incohérent, c'est tout ce qu'on peut en dire. Vous ne voulez point de l'émanation ? soit ; mais alors admettez qu'il y a eu production d'être, et d'ailleurs comment expliquer autrement cette limitation de la substance divine ? Rien n'est plus obscur : toutefois ce passage (résumé d'après le texte) ne semble-t-il pas attester un effort réel pour échapper au panthéisme ?

L'étude sur Lamennais est l'un des chapitres les plus étendus du livre et de ceux qui aident le mieux à comprendre ce qu'a voulu faire M. Ferraz et ce qu'il a fait. Il n'y avait plus à défendre contre d'injustes préventions un des hommes qui dans notre siècle ont porté à son plus haut point l'amour de leurs semblables et la passion de la vérité. MM. Renan, Sainte-Beuve, Prévost-Paradol, Ernest Bersot s'étaient acquittés de ce soin, chacun à sa manière et chacun avec sa nuance pro-

pre d'esprit et de talent. Mais à côté de l'homme et de l'écrivain il y avait le penseur, le philosophe, et c'est de celui-là seul que M. Ferraz a voulu s'occuper. Voilà pourquoi il reste toujours impartial et impassible, mesurant avec équité l'éloge et le blâme, notant le vrai chaque fois qu'il le rencontre, n'hésitant jamais à indiquer l'erreur et à la condamner chaque fois qu'il en trouve l'occasion. Ici, l'on n'a point affaire à un ami ou à un admirateur : on est en présence d'un témoin et d'un juge.

En histoire, il n'y a pas que les grands noms qui aient droit à notre souvenir : les rôles secondaires, quand ils sont bien tenus, méritent attention. M. Ferraz n'aura garde de les oublier. Peut-être, cependant, eût-il bien fait d'oublier Ballanche. C'est une belle âme, j'en demeure d'accord avec tous ceux qui l'ont vu de près ; mais c'est à peine un esprit.

Buchez est moins sympathique que Ballanche : comme lui il n'a laissé que des ébauches ou des projets de doctrine. Les socialistes pourraient à certains égards le réclamer comme un des leurs, et pourtant M. Ferraz l'avait réservé pour son second volume. En effet, Buchez est un croyant catholique. Mais, partagé entre ses croyances et ses aspirations, il ne sait jamais prendre parti. Celui-là encore méritait à peine une citation, et c'est grande générosité de lui avoir accordé un chapitre.

L'abbé Bautain est plus près de nous que ceux dont il nous était parlé tout à l'heure : et cependant il n'est guère notre contemporain. Faire l'histoire de ses idées, c'est, ou peu s'en faut, faire l'histoire de ses erreurs. Il est curieux d'apprendre que presque rien n'est digne de survivre à un homme qui a tout fait pour tout savoir (il était cinq fois docteur) et qui a fait beaucoup pour être original. Bautain est spiritualiste, mais d'un spiritualisme où la raison est dépouillée en faveur de la foi. Avec Bautain on se rapproche du traditionalisme de Bonald, mais sans trop s'écarter des problèmes de l'ordre spéculatif. Cela n'empêcha point l'éloquent abbé d'avoir des démêlés avec Rome : le Saint-Siège s'est ému de son catholicisme intempérant. Le bon sens et la sagacité lui firent d'ailleurs assez souvent défaut ; sa *psychologie expérimentale*, entre autres, est l'œuvre d'une imagination qui ne connaît point de règle ; on y trouve plus que des erreurs, je veux dire des bizarreries, des étrangetés. M. Ferraz en a saisi quelques-unes au passage et elles ne sauraient passer inaperçues.

L'œuvre du Père Gratry semble mieux faite pour durer, non que tout en soit solide, mais la doctrine est plus saine. D'abord on ne songe plus comme tout à l'heure à démanteler la raison : tout au contraire on la veut pour guide. Gratry est l'adversaire implacable des ennemis de la raison, théologiens ou philosophes, *sophistes* comme il les appelle. Il lutte contre Hegel, au nom d'Aristote et du principe de contradiction ; il lutte avec force, éclat et talent, et ses arguments contre le panthéisme donnent à penser. Plus jeunes, nous avons cédé par ins-

tants aux charmes de cette philosophie nouvelle, elle l'était du moins pour nous, et il nous a paru que le Père Gratry était de ceux qui méritent le plus d'avoir raison. M. Ferraz n'est pas de cet avis, et nous pensons aujourd'hui comme M. Ferraz. Sans doute, il est entré dans l'âme de Gratry quelque chose de l'âme de Malebranche; mais l'âme de Malebranche n'est point celle de tous les penseurs ; je ne sais qui lui reprochait d'avoir trop de l'ange, et de nous élever à des hauteurs où l'on ne sait plus rien voir si l'on n'est quelque peu visionnaire. Gratry l'était entre tous, lui qui voulait prouver par les mathématiques le mystère de la Trinité. En logique, il savait mieux détruire qu'édifier; c'est merveille de l'entendre reprocher à Hegel d'inventer un absolu où les contradictoires deviennent identiques, puis de le voir à son tour imaginer un absolu nouveau où viennent se confondre l'induction et la déduction. Tout cela est bien exposé par M. Ferraz, et judicieusement apprécié. Il va sans dire que Gratry est aussi peu ultramontain que possible : en philosophie, il est chrétien, mais d'un christianisme tolérant, progressiste, d'un christianisme ouvert, comme on dirait aujourd'hui. C'est encore pourtant un christianisme catholique.

Un dernier chapitre nous remet en mémoire un philosophe et une doctrine généralement inconnus ou méconnus. Bordas-Demoulin, né en 1798 dans la Dordogne, meurt à Paris, à l'hôpital Lariboisière, en juillet 1859, et cela sans pouvoir espérer qu'un jour à venir d'autres que ses amis lui rendront pleine justice. Il est certes de ceux dont la philosophie française a le plus droit d'être fière. L'Institut avait mis au concours, en 1840, l'histoire de la *révolution cartésienne* : entre plusieurs mémoires, deux furent également distingués et jugés dignes du prix. Les lauréats étaient Bordas et M. Bouillier. Bordas n'appartenait pas à l'Université, il avait même attaqué le chef de l'école philosophique universitaire, Victor Cousin ; au lieu d'une histoire du cartésianisme, il apportait une interprétation personnelle de la philosophie de Descartes, et dans laquelle les mathématiques supérieures tenaient une large part; c'était forcer ses juges à le suivre sur un terrain qu'ils connaissaient mal. Donc les chances d'échec étaient sérieuses. Voilà ce qu'aurait dû comprendre l'auteur du *Cartésianisme* : néanmoins il eut trop d'orgueil pour accepter cette demi-victoire.

Il n'en advint pas autrement, deux ans plus tard, à l'*Éloge de Pascal* : cet éloge eut le prix, mais l'Académie française ne voulut point le couronner seul : encore une victoire incomplète, autant dire une déception. Toutefois cet orgueil qui dépassait le mérite du philosophe ne le dépassait guère de beaucoup. Bordas était un penseur de premier ordre et un écrivain d'un réel talent. Pour s'en convaincre, on lira avec fruit le *Cartésianisme* et l'*Éloge de Pascal* : ici, c'est l'écrivain qui se montre, l'écrivain d'abord, puis le réformateur religieux. Là, c'est le philosophe à la recherche d'une doctrine nouvelle et dont les bases seront volontairement cartésiennes. Dans ce livre se révèle un dis-

ciple de Descartes, mais ne relevant que du maître. En apparence, il reproduit la *Vision en Dieu;* en fait, il la réforme. Il répudie cette âme qui voit en Dieu les raisons des choses, pour lui substituer un esprit humain « constitué par des idées générales dépendant immédiatement d'idées générales supérieures constitutives de Dieu ou de l'esprit incréé ». L'esprit conçoit ces idées, mais il ne perçoit rien à proprement parler, comme le voulait Malebranche. Elles sont, nous dit encore Bordas, dans l'entendement, ou plutôt elles sont l'entendement, elles sont nous-mêmes « en tant que nous possédons certaines propriétés que nous appliquons aux objets ». Le nombre, la quantité, ces deux manières d'être appartiennent à l'âme, car l'âme est substance, et la substance est la synthèse de l'étendue et de la force. De même il y a de l'infini dans l'âme, car tout ce qui est participe de l'infini. A la rigueur, le fini n'est nulle part : être fini, cela signifie seulement n'avoir point la plénitude de l'être. L'originalité incontestable de cette double théorie de la *substance* et de l'*infini* est mise en relief par M. Ferraz, dont on ne saurait trop apprécier le talent d'exposer facilement des choses difficiles. J'aurais toutefois désiré mieux qu'une exposition. M. Ferraz discute avec de Maistre, Bonald, Lamennais ; pourquoi négliger l'occasion de réfuter Bordas et de nous montrer à ce propos comment et par quelles erreurs de logique on se perd dans le labyrinthe de l'infini actuel ? Sans doute c'est un labyrinthe, mais c'est un labyrinthe dont l'imagination est l'architecte et dont il ne tiendrait qu'à la raison de trouver les issues.

L'étude se termine par l'exposition des théories morales et politiques de Bordas. Là, Bordas se montre tout à la fois partisan du catholicisme et de la révolution ; mais il en veut au « cléricalisme » et n'accepte pas l'infaillibilité. Son idéal est le christianisme des temps primitifs. C'était ici le cas de recourir à l'*Éloge de Pascal* où Bordas justifie le jansénisme et ne craint pas de déclarer qu'il n'y avait qu'un seul moyen de lutter contre la réforme : elle était nécessaire, mais il fallait la rendre inutile en ne laissant point à l'hérésie le soin de l'entreprendre. Donc point d'ultramontanisme, cela va sans dire ; ne serait-il pas exact d'ajouter : « point de traditionalisme, » si l'on entend ce mot comme l'entendaient de Maistre, de Bonald, le premier Lamennais, Gratry lui-même ? On le voit, le christianisme de Bordas n'est déjà presque plus orthodoxe. C'est un catholicisme qui veut s'accommoder à l'esprit moderne, qui tient en médiocre estime les pratiques extérieures et tente de rapprocher la religion de la philosophie. Pour un théologien je ne doute pas qu'entre le catholicisme ainsi entendu et le christianisme des protestants la différence n'existe ; mais, à regarder de plus haut, la distance est à peine sensible. Demander aux chrétiens d'adorer Dieu avec leur esprit plutôt qu'avec leur imagination, c'est, bon gré mal gré, substituer à l'amour de Dieu le respect de la personnalité divine, c'est vouloir une religion qui n'excède guère les limites de la raison. Ce profond philosophe me paraît être à certains égards de ceux

qui ouvrent la marche et non de ceux qui la ferment. Entre Bordas et les traditionalistes protestants, c'est affaire de nuance, et les traditionalistes protestants ont une place marquée dans l'histoire contemporaine. Nous espérons que M. Ferraz la leur a déjà réservée dans les volumes qu'il prépare.

En résumé, de ce livre se dégage toute une conclusion : c'est que la Révolution française a porté ses fruits jusque dans l'ordre spéculatif et que les habitudes nouvelles qu'elle a semées dans les intelligences ne sont point aisées à détruire. La Révolution a passé devant les yeux de Bonald sans l'effrayer ; elle a confirmé ses tendances, rien de plus. Bonald était traditionaliste d'instinct, et 89, même sans 93, n'aurait point triomphé de ses aversions héréditaires. Mais la Révolution a produit de Maistre. C'est elle qui par ses excès l'a rejeté vers le monde ancien. C'est elle qui l'a rendu éloquent, de l'éloquence de la haine, et, comme l'âme qu'elle indignait était l'âme d'un logicien, elle a trouvé en elle un adversaire irréconciliable. La Révolution a produit Lamennais : il l'aimait sans le savoir, alors qu'il inventait un nouveau genre d'ultramontanisme, ultramontanisme de l'avenir, doctrine généreuse, mais condamnée dès sa naissance. Ballanche est un méditatif solitaire, qui s'entend peu aux choses de la vie réelle. Buchez est un révolutionnaire inconséquent. Quant à Bautain et Gratry, ils aiment à méditer sur les choses éternelles, et la société ne les occupe qu'à de rares intervalles : Bautain succombe sous l'étreinte de la foi; Gratry, jamais vaincu, jamais vainqueur, tente entre la raison et la foi un accord qui ne profite ni à l'une ni à l'autre. L'esprit nouveau l'a touché quoi qu'il en dise. Bordas-Demoulin, d'un génie plus personnel, sait voir et sait oser; il revient au christianisme des temps primitifs, je veux dire à un christianisme laïque.

Pour parler le langage d'un révolutionnaire illustre, le jour semble-t-il éloigné où la *Révolution* aura vaincu l'*Eglise?* La question mérite qu'on la pose ; mais il serait contraire à l'esprit et aux habitudes de la *Revue* d'en essayer l'examen. Il nous suffira de dire que le livre de M. Ferraz est venu fort à propos ; aussi le recommandons-nous au « public » autant et plus encore, peut-être, qu'aux philosophes.

LIONEL DAURIAC.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

PHILOSOPHISCHE MONATSHEFTE

Année 1880. Livraisons IV, V et VI.

Vaihinger : *Un essai inédit de Kant sur la liberté.*

Vaihinger, poursuivant son infatigable enquête sur les textes publiés ou inédits de Kant, nous communique aujourd'hui un intéressant essai sur la liberté, qui parut en 1788 dans le numéro 100 de l'*Allgemeine Literaturzeitung*. L'essai avait été envoyé à la Revue par Kraus et figure dans ses œuvres. Mais nous savons, par le témoignage même de Kraus, que la rédaction lui en avait été fournie en majeure partie par Kant, et qu'il n'avait eu qu'à y faire de légères modifications pour l'adapter aux exigences du journal. Il s'agissait d'une réponse à un écrit d'Ulrich, professeur estimé d'Iéna, *Eleuthériologie, ou sur la liberté et la nécessité*, Iéna, 1788, qui combattait la doctrine de Kant sur la liberté, au moment même où paraissait la *Critique de la raison pratique*. Les adversaires de Kant avaient bruyamment salué cette réfutation. Ulrich avait déjà, dans un précédent ouvrage, attiré l'attention de Kant. Ses *Institutiones logicæ et metaphysicæ* (Ienæ, 1785) attaquaient le subjectivisme de la théorie de la raison pure, et annonçaient l'intention de défendre contre Kant la cause du déterminisme. Voici ce que l'auteur y disait : « Quæ autem sit libertatis humanæ ratio, unde commentitia ista et utopica libertatis alicujus opinio, quam innoxia sit omnisque periculi exsors deterministarum sententia; quæ sint e diverso incommoda et pericula opinionis indeterministarum, alio loco ac tempore, plenioris Eleutherologiæ initia continente, dicetur. » On voit clairement par cette courte citation quel était le dessein d'Ulrich et à quelle école il appartenait. « Dans ses *Institutiones*, nous dit B. Erdmann (*Kant's Kriticismus*, p. 107 et 108), Ulrich se rapproche en partie de Kant; mais il n'adopte que le point de vue de la dissertation de 1770, et paraît poursuivre une tentative de conciliation entre la doctrine kantienne des phénomènes et la théorie leibnizienne des noumènes. On comprend l'intérêt que Kant devait attacher à la réfutation des idées d'Ulrich. Il est bien vraisemblable que l'article de l'*Allgemeine Zeitung* est en grande partie de sa main. L'excellent *apparatus* qui suit la publication du texte témoigne du soin et de la pénétration habituels à Vaihinger.

Frédéric de Bærenbach : *Le problème anthropologique comme problème fondamental de la philosophie.* L'auteur résume dans cet article l'idée maîtresse du 1er volume de son *Fondement de la philosophie critique*. Nous avons eu déjà l'occasion d'en entretenir nos lecteurs. Qu'il nous suffise de rappeler que Bærenbach, en fidèle disciple de Kant,

place dans l'analyse du sujet pensant, au double point de vue de la connaissance et de l'action, l'unique objet de la recherche philosophique.

J. Bergmann : *La connaissance, comme reposant sur la conscience pratique du moi.* L'auteur examine la théorie de la connaissance, que contient le livre de W. Hermann, *La religion dans son rapport à la connaissance du monde et à la moralité.* Hermann soutient que la réalité véritable est inaccessible à la connaissance pure ; que non seulement l'entendement théorique ne nous fournit aucune indication que nous puissions utiliser pour nous orienter dans le monde des choses en soi, mais qu'il est même absolument étranger au pressentiment de ces réalités supérieures ; qu'en un mot il n'atteint pas d'autre existence que celle dont nous sommes informés par le témoignage des sens extérieurs. A cette manière de voir, Bergmann oppose la doctrine platonicienne, qui fait de l'être et de la pensée des concepts corrélatifs, et soutient que toute connaissance est une connaissance de ce qui est, et que la parfaite réalité est aussi parfaitement connaissable. Ce n'est pas qu'il songe à renouveler les constructions chimériques de l'idéalisme transcendant et qu'il prétende pouvoir expliquer le monde du point de vue de l'absolu. Il sait, comme Platon, quelle distance sépare la pensée humaine de la pensée divine. Mais il croit, avec Lotze, que, bien que placés aux degrés inférieurs dans la hiérarchie des existences, nous n'en devons pas moins avoir toujours présente à l'esprit la pensée de la science absolue, comme l'idéal obscurément entrevu de notre savoir humain. Bergmann s'accorde d'ailleurs avec Hermann pour placer dans le moi pratique le principe essentiel de l'esprit, pour déclarer que le moi pratique seul a le pressentiment de la véritable réalité et peut en explorer en partie les mystères.

Adolf Horwicz : *La démonstration psychologique du pessimisme.* Nos lecteurs se rappellent sans doute l'analyse étendue que nous avons précédemment donnée de l'essai de M. de Hartmann sur la démonstration scientifique du pessimisme [1]. Nous croyons qu'ils nous sauront gré de consacrer les mêmes développements à la réfutation qu'Horwicz entreprend de cet essai.

Il ne se propose pas de répéter ce qu'il a écrit déjà (*Psycholog. Analys.*, t. II, p. 2) contre la théorie, qui est le véritable fondement du pessimisme, la théorie insoutenable de l'inintelligence absolue du vouloir (*vom grandiosen Willen*). Il veut seulement examiner ce que vaut la balance des peines et des plaisirs, que Hartmann dresse si ingénieusement, et dont il se sert pour démontrer la banqueroute totale de toutes nos espérances de bonheur. Hartmann suppose : 1° qu'il n'y a rien de contradictoire à concevoir que le plaisir et la douleur se laissent mesurer et comparer ; 2° que cette balance peut se faire avec une précision satisfaisante. Mais il oublie qu'en dehors des mathématiques il n'y a pas d'opposition absolue du plus et du moins. Que j'aie parcouru

1. Voir année 1880, 1er volume, p. 584.

deux fois la même route en sens contraire et fait cinq milles à l'aller et cinq milles au retour, on peut dire que les deux voyages s'annulent, puisqu'ils me ramènent au même point. Mais il n'est pas moins vrai que les deux peuvent aussi s'ajouter, et que j'ai fait 10 000 milles de marche. Il faut donc déterminer, lorsqu'il s'agit de la comparaison du plaisir et de la douleur, à quel point de vue ils s'opposent, à quel autre au contraire ils s'ajoutent, et quelle conclusion se tire en faveur du pessimisme de leur opposition; or c'est ce que personne n'a encore fait. — On suppose que les plaisirs et les peines de diverse nature sont des quantités de même espèce et peuvent s'additionner. Il est facile de montrer qu'il n'en va pas toujours ainsi, et que si le plaisir de la musique, d'une conversation spirituelle, d'une société choisie peut s'ajouter aux plaisirs de la table, il n'est pas malaisé de reconnaître que certains plaisirs sont exclusifs les uns des autres. Qu'on n'oublie pas non plus qu'il y a dans la capacité de jouir ou de souffrir de notre conscience une limite qui ne saurait être dépassée, sans que toutes les impressions nouvelles nous apparaissent comme indifférentes. Comment traiter enfin les plaisirs comme des valeurs équivalentes, et mettre par exemple les joies de la conscience en parallèle avec les autres plaisirs? Il n'est pas permis davantage de dire que la peine soit neutralisée par le plaisir. Lorsque l'âme ressent en même temps les impressions de la peine et celles du plaisir, ce n'est pas un état d'indifférence, qui s'établit en elle par suite de leur opposition; mais d'ordinaire l'une des deux l'emporte sur l'autre et absorbe la conscience tout entière. Ou, si les deux impressions sont également fortes, l'âme passe alternativement de l'une à l'autre sans qu'on puisse dire qu'elles se compensent, comme le gain et la perte le font au jeu. — Mais laissons de côté toutes ces considérations, et supposons pour un instant que nos émotions puissent être traitées comme des quantités de même nature, on n'aura pas rendu plus facile pour cela la balance qu'il s'agit d'établir. C'est qu'il faut en emprunter les éléments aux émotions agréables et douloureuses du passé aussi bien que du présent, et non seulement d'un individu, mais de tous les hommes. Or comment apprécier avec nos dispositions d'aujourd'hui nos impressions d'autrefois, juger avec la sensibilité de l'un les émotions qu'a ressenties la sensibilité de l'autre? Où est l'unité de mesure? où est la sensibilité normale? qui la fournira? Comment surtout établir une balance entre le plaisir de l'un et la douleur de l'autre? Se consolera-t-on du mal de dents en pensant au grand nombre de ceux qui n'en ressentent pas les souffrances? La vue des maux d'autrui devra-t-elle diminuer d'autant notre bonheur, ou même le changer en tristesse? et le spectacle de la prospérité des autres ajoutera-t-il nécessairement à la vivacité de notre propre contentement? Mais qui ne sait que tout cela dépend du tempérament et du caractère des individus. — Les arguments psychologiques, invoqués par M. de Hartmann, ne justifient donc ni son pessimisme ni les conséquences pratiques qu'il en tire. Et pourtant il n'invoque rien moins que l'auto-

rité de Kant pour confirmer sa doctrine. Kant a soutenu, en effet, comme Hartmann, l'opposition de l'inclination et du devoir, et professé que la raison pratique ou la volonté morale n'a rien de commun avec la sensibilité. Mais c'est là une des plus grandes erreurs de l'illustre philosophe. « C'est faire du devoir la plus exécrable des tyrannies et imaginer dans la félicité céleste une pureté chimérique, que de vouloir que la volonté morale ne jouisse pas comme de son bien propre du bien absolu qu'elle poursuit. » La vraie vertu ne réside pas dans la lutte contre les penchants, mais dans l'accord joyeux du penchant et de ce que la raison demande. L'éducation et l'habitude peuvent seules développer en nous une telle volonté. « Toute tendance est une aspiration vers la félicité. Le vrai bien est en même temps le vrai contentement..... Psychologiquement, toute moralité repose sur le sentiment, parce que le sentiment est l'unique mobile des actions humaines. »

THEODORE FECHNER : *La philosophie de la lumière en regard de la philosophie des ténèbres* (Die Tagesansicht gegenueber der Nachtansicht, Leipzig, Breitkopf und Haertel, 1879).

Le vieux et illustre champion de l'idéalisme oppose, dans une dernière profession de foi, la philosophie qu'il a tant de fois défendue aux doctrines contraires du présent, au phénoménalisme, au positivisme, au matérialisme, même au criticisme. Fechner professe une sorte de panthéisme adouci qui rappelle la philosophie de la nature du vieux Schelling, qui séduit comme elle plus qu'il ne convainc. On n'y voit pas clairement quelle distinction l'auteur fait entre Dieu et le monde; les principes y sont partout affirmés plutôt que démontrés. Fechner ne laisse pas échapper l'occasion, qui s'offre à lui, de rompre une lance en faveur du spiritisme, à l'exemple de son ami Zœllner.

RAGNISCO : *La critica della ragion pura di Kant.* Napoli.

Ragnisco appartient à l'école de Hegel. Il trouve chez Kant non pas seulement une théorie de la connaissance, mais encore une doctrine vraiment métaphysique. Il fait de Fichte, de Schelling et de Hegel les véritables continuateurs de Kant. Ils n'ont eu qu'à développer les germes contenus dans la doctrine du maître. « Sans Fichte, Kant demeure presque incompréhensible; Hegel a résolu le premier le problème que Kant s'était posé... L'auteur de la doctrine de la science, celui de l'idéalisme transcendantal, celui de la phénoménologie de l'esprit sont des philosophes vraiment critiques, non d'aventureux dogmatiques. » Les néokantiens de notre temps ne sont pas près de s'entendre avec ce nouvel interprète, dont la pensée rappelle parfois celle du regrettable Harms.

R. EUCKEN, *Recherches pour servir à l'histoire de l'ancienne philosophie allemande.* III, *Théories de Paracelse sur l'évolution.*

La 1re édition complète des œuvres de Paracelse par Huser (1589) est la seule qui mérite confiance ; encore le plus prudent est-il de s'en tenir aux parties que Huser déclare avoir collationnées sur les manuscrits mêmes de Paracelse. La doctrine qu'on y trouve n'est pas tout à

fait celle qu'on connaît. Paracelse s'y montre plutôt un savant qu'un philosophe. L'idée de l'évolution domine sa doctrine, quoiqu'on n'en trouve pas le nom chez lui et qu'on ne le rencontre pour la première fois que chez Bœhme. Mais Paracelse ne conçoit pas l'évolution, au sens du monisme mécaniste d'aujourd'hui, comme supprimant l'intervention de la finalité créatrice. La cosmologie chrétienne et le dogme de la création sont pour lui des vérités indiscutables. Son originalité consiste à concevoir le monde comme un être vivant, qui parcourt dans sa durée toutes les phases de l'existence individuelle : c'est en ce sens que sa philosophie de la nature est évolutioniste. Dieu, en créant le monde, a déposé dans la matière première et informe tous les germes, dont il a fait sortir ensuite, pendant l'œuvre des sept jours, les espèces avec leurs caractères définitifs. Cette période de création et de formation pour le monde correspond chez l'individu à la période de la vie embryonnaire. Alors commence pour le monde, comme pour l'individu, le développement, à travers la durée et l'espace, de l'être ainsi constitué dans ses caractères essentiels.

La vie du monde, comme celle de l'individu, ne doit s'arrêter que lorsqu'il aura épuisé toutes les formes de développement dont il porte en lui le germe. « Le ciel change tous les jours ; lui aussi il vieillit. De même que l'enfant change et devient de plus en plus dissemblable à ce qu'il était d'abord, jusqu' à ce que la mort termine son existence, ainsi le ciel a eu son enfance, sa jeunesse et arrivera par la vieillesse à sa fin, comme l'homme à la mort. » Les formes successives que revêt la vie du monde ne s'expliquent que par l'unité de l'organisme universel ; aucune n'a sa raison d'être en elle-même et ne s'entend que par son rapport au tout. Aussi le philosophe est-il celui qui sait voir et comprendre toutes choses dans l'unité. « Malgré la diversité des noms, il n'y a qu'un art, qu'une science, puisque le tout est un même être. » Paracelse n'en maintient pas moins l'indépendance essentielle des individus. L'homme est le couronnement de la création : en lui, comme dans une sorte de microcosme, sont rassemblés tous les éléments, toutes les forces qui agissent dans l'univers. Le monde est comme le père ; l'homme, le fils : et le fils doit ressembler à son père. « Si l'homme n'était pas fait des mêmes matériaux que le monde..., il ne pourrait s'approprier ce qui est dans ce grand monde. Comme il est fait de la même substance que lui, il peut transformer en son propre corps tous les aliments qu'il lui emprunte... Ainsi le corps de l'homme s'approprie le corps du monde, comme un fils fait le sang de son père : car ils ne sont l'un et l'autre qu'un même sang et un même corps, et l'âme seule les distingue, bien que leur savoir soit identique. » Aussi il ne faut pas expliquer le monde par l'homme, mais bien l'homme par le monde. « Toutes les choses créées sont comme les lettres et les livres, qui nous racontent la généalogie de l'homme. »

C'est surtout par l'étude des animaux que l'homme arrivera à se connaître : les animaux sont véritablement les ancêtres de l'homme,

qui réunit en lui la multiplicité des traits par lesquels les espèces se diversifient, et mériterait ainsi d'être appelé l'animal universel ou plutôt collectif. Mais l'homme est plus qu'un simple animal : il est aussi fait à l'image de Dieu. « Il est la nature; mais il est aussi un esprit; il est aussi un ange. » Convaincu de la vérité de l'évolution, Paracelse rejette le culte exclusif de l'antiquité, mais sait en comprendre le rôle et voir dans le passé la préparation du présent. De même que le temps est nécessaire au développement des œuvres de la nature et de Dieu et les fait passer par d'incessantes transformations, ainsi les croyances et les institutions des hommes se modifient d'âge en âge. « Est-ce que les lois du mariage pourraient demeurer les mêmes, si le rapport numérique des sexes venait à changer ? » Au travers et à l'aide même de ces changements continuels, le progrès se réalise dans le monde. « On doit croire que les hommes croîtront en savoir, en pénétration, en sagesse, en raison, à mesure que le monde approchera de sa fin. » Mais à la loi universelle de l'évolution sont soustraites les vérités divines, celles de la foi comme celles de la moralité.

J. Bergmann's *reine Logik* (Berlin, Mittler, 1879; 1re partie, Logique générale). La diversité des théories auxquelles la logique a donné naissance en Allemagne dans les dix dernières années indique assez que cette science est dans une période de transformation. Le livre de Bergmann ne sépare pas la logique de la métaphysique, la science des formes de la pensée de la science des formes de l'être.

La logique formelle est aussi une logique matérielle : car tout concept qui répond aux exigences de la logique a sa vérité matérielle. Dans toute pensée, il faut distinguer trois éléments : la synthèse primitive de l'intuition qui rassemble une pluralité d'impressions dans l'unité d'une chose et réunit cette unité avec le moi et les autres choses dans l'unité supérieure du monde ; puis l'analyse mentale des éléments contenus dans la représentation que l'esprit s'est ainsi formée; enfin la critique à laquelle le jugement soumet cette représentation pour en déterminer la valeur. La pensée produit son objet. « Le moi n'est pas donné; il est produit par l'intuition, qui ramène de nombreux états à la forme du moi... L'existence du moi est un fait qui n'a pas besoin de preuve : c'est par l'action du moi lui-même que son existence devient un fait... Etre réel, c'est être l'objet d'une intuition. Or le moi seul peut être connu par intuition ; lui seul a donc la réalité. Ce qui n'est pas en soi n'est pas réel, n'est pas une chose... S'il n'y avait pas de moi, il n'y aurait pas d'être... L'existence des autres est pour moi un objet de pure croyance ; il n'y aurait aucune contradiction à supposer que je suis seul au monde. » L'audace de cet idéalisme subjectif, qui rappelle Leibniz, Berkeley et Fichte, qui n'admet d'autre réalité que celle d'êtres semblables au moi et conçoit le monde comme le moi absolu, nous permet d'apprécier le caractère original et aussi les difficultés de la tentative poursuivie par la logique de Bergmann.

Otto Liebmann : *Essai d'une analyse de la réalité* (2e édition, Strassburg, Trubner, 1880).

Parmi les précieuses additions qu'Otto Liebmann a faites à la première édition de son livre, il convient de mentionner le chapitre sur l'association des représentations. Sans doute, là comme ailleurs, Liebmann excelle plutôt à critiquer les théories reçues, à préciser, à renouveler les problèmes, à suggérer des solutions, qu'à en présenter en son nom, qu'à en démontrer quelqu'une. Il n'y en a pas moins un très grand profit à tirer de son étude sur l'association. Liebmann fait admirablement ressortir les vices sans nombre de cette théorie. Elle ne rend compte ni du souvenir, ni de l'imagination, ni de la perception, à plus forte raison des notions nécessaires de l'entendement. L'auteur combat victorieusement la philosophie associationiste sur son propre terrain, celui de l'observation psychologique. Il montre qu'elle n'est pas plus heureuse, lorsqu'elle fait appel à la physiologie, et prétend expliquer les associations d'idées par les combinaisons des cellules et des filets nerveux. — Signalons encore la nouvelle étude de Liebmann sur l'espace, comme objet d'intuition et comme concept de l'entendement, sous le nom de *Raumcharakteristik und Raumdeduction.* C'est pour ne pas distinguer entre la nécessité logique et la nécessité intuitive dans nos jugements sur l'espace, qu'on s'égare dans les hypothèses de la métamathématique.

Gustav Biedermann : *Un carnet.* Prag, Tempsky. 1879.

Recueil de réflexions philosophiques, qu'il n'est ni sans intérêt ni sans profit de parcourir. Nous en détacherons quelques-unes : « L'application est le courage du savant. — La première condition d'une croyance scientifique, c'est de ne pas croire là où il est permis de savoir. — Les seules actions qui échappent à l'oubli sont celles qui, comme des graines robustes, ne passent point à travers le crible de l'histoire. — Les concepts sont les économies de l'esprit ; les idées en sont les besoins. — Il n'y a pas de gens sans croyance, mais des gens différant de croyance. — Chaque idée nouvelle est le rajeunissement d'une vieille idée. » A travers tous ces ingénieux aphorismes se développent l'éloge et la défense de la philosophie hégélienne, qui fait l'unité et l'idée maîtresse du livre.

ZEITSCHRIFT FUER PHILOSOPHIE UND PHILOSOPHISCHE KRITIK.

T. LXXVI, 1880. — 1re et 2e Livraisons.

Eduard Rehnisch : *Essai de critique des dogmes et des opinions traditionnels en logique, et particulièrement de la théorie du raisonnement* (1er article).

En terminant l'ingénieux exposé du développement de la science humaine, qui ouvre l'avant-dernier livre de son *Microcosme*, Lotze

insiste sur l'empire fâcheux que les opinions de l'antiquité exercent encore sur nous. Cette observation est surtout vraie des préjugés et des erreurs que l'autorité trop respectée des anciens entretient parmi les logiciens modernes, malgré les progrès incontestables que la science a réalisés. C'est toujours la logique d'Aristote qu'on enseigne dans les écoles. Les esprits ordinaires ne sont pas seuls à subir ce joug. On sait combien Kant lui-même, le grand réformateur de la philosophie, se plaisait à opposer la certitude incontestée des théories logiques, que nous a léguées le passé, aux variations incessantes de la métaphysique. Herbart ne les jugeait pas avec moins de faveur et n'en vantait pas moins la rigueur démonstrative que l'utilité pédagogique. Trendelenbourg n'hésite pas à préférer la logique d'Aristote à celle de Kant. Aussi n'a-t-il cru pouvoir rien faire de mieux que de reconstituer le véritable sens des théories du Stagyrite. Un examen attentif montre pourtant que ce respect superstitieux pour l'ancienne logique n'est pas étranger aux erreurs, aux difficultés qui ont embarrassé la marche de Leibniz, de Kant, de Herbart par exemple. Bornons-nous à examiner ce que vaut la théorie du raisonnement, que nous devons aux anciens. Non seulement Aristote n'a pas étudié l'induction et l'analogie ; mais sa théorie du syllogisme même est loin d'être satisfaisante. Il est faux qu'il n'y ait de raisonnement concret que celui qui se laisse ramener à l'un des dix-neuf modes de la première figure. Il n'est pas exact davantage que, dans tout syllogisme, sur les deux prémisses, il doive y en avoir une au moins de générale, une d'affirmative. Ne tirons-nous pas tous les jours des conclusions valables de prémisses comme les suivantes : « Lessing n'était pas l'ami du clergé ; il n'était pas non plus l'ennemi du christianisme ; » ou de cet autre : « Ces personnes ne sont plus tout à fait jeunes ; elles n'agissent pourtant pas tout à fait avec raison ? »

Si Kant propose, pour améliorer la logique d'Aristote, de traiter les propositions particulières comme des propositions universelles, sa correction n'est rien moins, au fond, que le renversement de la syllogistique péripatéticienne. — La distinction des figures au point de vue de leur valeur démonstrative n'est pas soutenable; et la célèbre formule : « Omnis bonus syllogismus regulatur per Dici de omni vel Dici de nullo » que l'on considère comme la loi suprême du syllogisme, ne s'applique bien qu'aux raisonnements de la première figure. D'ailleurs l'histoire de ce principe est aussi instructive que peu connue. Les modifications qu'il a subies dans la forme et pour le sens chez les logiciens du moyen âge montrent combien l'interprétation d'Aristote a varié.

Bruno Weiss : *Recherches sur la dialectique de Frédéric Schleiermacher* (fin).

Nos précédentes études nous permettent de déterminer les rapports de la philosophie spéculative et de la religion, dans la doctrine de Schleiermacher. A ses yeux, la divinité n'est ni un objet de connais-

sance ni un objet de science. Il ne voit avec Kant, dans la métaphysique religieuse, qu'un tissu de purs sophismes. C'est par une action immédiate et mystérieuse, que nous sentons en nous la présence de la divinité. Scheiermacher était un mystique. Il veut que le dialecticien disparaisse là où commence le mystique. « Il n'y a pas de philosophie pour la religion ni de religion pour la philosophie. » Ce qui ne veut pas dire que l'une soit l'opposé de l'autre. Il n'y a pas d'antagonisme entre elles ; mais, au contraire, « toute philosophie conduit nécessairement au mysticisme, si l'on veut aller jusque-là. » Le mysticisme de Schleiermacher ne se perd pas dans le quiétisme stérile de la contemplation. Par ce trait comme par bien d'autres, la dialectique de Schleiermacher a d'étroites affinités avec celle de Platon ; et sa méthode est tout inspirée par le grand idéaliste.

Eug. Dreher : *Théorie des perceptions sensibles* (suite).

L'expérience nous apprend quelle part revient aux raisonnements, soit conscients, soit inconscients, dans la formation des perceptions sensibles. Cela est vrai également de la vue, de l'ouïe, du toucher, de tous les sens enfin. La moindre perception est donc un phénomène très complexe, d'où l'analyse la plus délicate ne réussit qu'à grand'peine à dégager tous les éléments. Qui sait si nos descendants éloignés ne réussiront pas à discerner dans les objets des qualités que nous ne saisissons pas ; à développer en eux des sens qui nous font encore défaut, par exemple à percevoir d'autres couleurs élémentaires que celles qui nous sont jusqu'à présent accessibles ? Ne se pourrait-il pas également que notre intuition de l'espace et du temps devînt plus riche par la suite, et qu'aux trois dimensions jusqu'ici connues de l'espace, par exemple, l'avenir réussît à en ajouter une quatrième ? On sait quels débats cette hypothèse a déjà soulevés. Un prochain article en montrera l'inanité.

Wilhelm Wigand : *Leibniz et ses tentatives pour établir la paix religieuse.*

Leibniz a été étudié sous bien des aspects, comme philosophe, comme savant, comme philologue, comme homme politique ; ses efforts pour faire régner la paix entre les diverses confessions chrétiennes n'ont pas encore été racontés et appréciés comme il convient. Lessing disait déjà : « La philosophie de Leibniz est peu connue, mais sa théologie l'est encore moins. Je ne parle pas de la doctrine théologique, qui forme une partie de sa philosophie, mais de sa théologie chrétienne. De quelle manière se conciliait-elle dans la tête de notre philosophe avec les principes de la pure raison ? Cela vaudrait la peine d'être expliqué. » Les recherches de Guhrauer, surtout sa biographie de Leibniz, permettent de satisfaire au vœu de Lessing. Sans doute il demeure toujours difficile, surtout en des matières aussi délicates, de saisir exactement la véritable pensée de Leibniz. C'est ici surtout qu'il faut se souvenir des paroles de Jacobi : « Leibniz a voulu accommoder ses idées à tant d'esprits et de systèmes différents, et si souvent tenté de

faire passer la vérité pour ainsi dire sous le manteau de l'erreur ; il gardait tant de ménagements de toutes sortes, qu'il y fût forcé ou non ; et ses écrits nous sont parvenus dans un tel état : qu'on est facilement exposé à ne pas le comprendre même avec la meilleure volonté du monde, et simplement par prévention ou par étroitesse de jugement, et qu'il est encore infiniment plus facile de lui prêter malicieusement des contradictions. » Essayons néanmoins de décrire ses tentatives pour mettre d'accord en premier lieu la philosophie et la religion chrétienne, ensuite le catholicisme et le protestantisme.

La philosophie de Leibniz, comme celle de Platon, entreprend de faire revivre et de réconcilier dans l'unité d'une doctrine supérieure les grandes doctrines du passé. Il ne « se jette pas, comme il reproche aux autres, sur les pensées hyperboliques, » en abandonnant « ce qui est plus simple et en même temps plus solide ». Il n'emprunte aux anciens que ce qui est « le plus propre à l'usage et le plus conforme au goût de notre siècle ».

Qu'est la religion dans la philosophie, qu'il construit ainsi des éléments les plus divers ? C'est, comme pour la doctrine platonicienne, la conscience du divin dans l'homme. « Le même Dieu, qui est la somme de tous biens, est aussi le principe de toutes les connaissances. » L'infini est présent, d'une manière confuse assurément, à toutes les monades ; il est le moteur et la fin de toute activité : c'est lui que les monades poursuivent également, aux degrés infiniment divers de leur appétit et de leur perception. Dominé par cette pensée, on comprend qu'il ne lui ait pas été malaisé de s'intéresser aux formes diverses sous lesquelles les religions positives traduisent cet essentiel besoin de l'âme humaine, et que son amour de l'humanité et son patriotisme lui aient fait un devoir de réconcilier entre eux des esprits qu'il voyait unis dans la poursuite d'une même fin et séparés seulement sur le choix des moyens.

FRIESE : *Voix du royaume des esprits.* Leipzig, Mutze, 1879.

Le professeur Fr. Hoffmann, l'admirateur et le disciple connu de Baader, partage entièrement la foi de Friese dans l'authenticité et la haute significations des manifestations attribuées aux esprits. Aux expériences célèbres que Zöllner, que Fechner eux-mêmes n'ont pas hésité à raconter au public, Friese joint les siennes avec une égale confiance. Il y voit la preuve indiscutable non seulement de l'existence des esprits et de l'immortalité des âmes, mais encore la démonstration évidente du commerce que les morts continuent d'entretenir avec les vivants. Il se hasarde même à vouloir pénétrer le secret de cette existence supra-sensible et à en déterminer la nature et les conditions. « Les pas de géant qu'a faits la connaissance des forces naturelles, dit quelque part Friese, ont banni des esprits la crainte du diable et de sa puissance imaginaire... ; mais on a cru que toutes les expériences et les découvertes merveilleuses qui s'accumulaient rapprochaient davantage l'homme des derniers principes de la réalité ; on a cru découvrir dans les étonnantes et incompréhensibles propriétés de la matière l'es-

sence véritable et unique de toutes les choses créées ; on s'est laissé aller à un désolant matérialisme, qui rejette la croyance à l'existence ou du moins à l'immortalité de l'âme. Cette doctrine empestée, mortelle à tout idéal, c'est la mission expresse des esprits de la combattre ; et j'aurais pu écrire de nombreux volumes avec le récit des faits qui montrent combien les esprits remplissent sérieusement leur rôle. J'ai mieux aimé réunir ici les renseignements que j'ai obtenus moi-même d'eux, par d'insistantes questions sur la vie que mènent les morts et que notre destinée nous appelle tous à mener un jour. »

A cette profession de foi spirite, Ulrici n'a pu contenir son envie d'ajouter une nouvelle déclaration à l'adresse de Wundt et des autres adversaires du spiritisme. Ce n'est pas, selon lui, répondre à tous ceux qui, comme Zöllner, comme Weber, Fechner et comme lui, déclarent vrais les faits dont le médium Slade les a rendus témoins, que de les regarder comme des tours d'adresse remarquables. Puisque les plus célèbres escamoteurs les déclarent impossibles, il faut en chercher l'explication ailleurs que dans l'habileté extraordinaire d'un charlatan; et les principes du spiritisme sont bien seuls en état de satisfaire.

J. Capesius : *La métaphysique de Herbart étudiée dans son développement et son rôle historique*. Leipzig, Matthes, 1878.

Il est difficile de souhaiter un juge plus exact, plus impartial et mieux informé de la métaphysique de Herbart. L'auteur nous fait assister aux origines et aux progrès de la pensée de Herbart. Il analyse l'influence qu'exercèrent tour à tour sur elle Fichte et Leibniz, Platon et surtout les Éléates : « L'étude approfondie de Platon et des Éléates contribua, plus que Herbart ne le soupçonnait lui-même, à mûrir promptement ses idées; elle le mit en état de terminer en trois semaines ses *Hauptpunkte der Metaphysik.* » Mais la métaphysique est loin d'être, aux yeux de Capesius, la partie la plus solide de l'œuvre de Herbart. La morale et la pédagogie constituent son œuvre durable.

Maximilien Drossbach : *De la force et du mouvement, d'après la théorie des ondulations lumineuses et la théorie mécanique de la chaleur* (Halle, Pfeffer, 1879). L'auteur, qui s'est appliqué depuis de longues années à la théorie de la connaissance, nous offre dans ce livre un remarquable exemple de ce que peut l'analyse philosophique pour la solution des problèmes scientifiques proprement dits. L'étude attentive de la perception sensible conduit Drossbach à n'admettre d'autres réalités que celle de forces intelligentes, analogues aux monades. Il croit pouvoir rejeter, au nom de l'expérience et de l'analyse seule des faits scientifiques, le dualisme de l'esprit et de la matière, du phénomène et de la chose en soi.

Fouillée : *L'idée moderne du droit en Allemagne, en Angleterre et en France* (Paris, Hachette, 1878). Nos lecteurs connaissent suffisamment le livre de Fouillée; ils seront sans doute curieux de savoir ce qu'en pense un critique allemand comme Lasson. La passion, le chauvinisme, l'ignorance, les contradictions sans nombre, le fracas

étourdissant des paroles : le critique allemand ne paraît pas découvrir autre chose dans l'œuvre du philosophe français. « Les travaux contemporains de l'Allemagne sur la philosophie du droit sont presque totalement ignorés de Fouillée... Il parle de la science allemande comme un aveugle des couleurs... En dehors de Hegel, il ne connaît que Strauss, Schopenhauer, Hartmann et V. Kirchmann... mais il n'en parle évidemment que sur la foi de traductions ou d'articles de journaux... Encore ne se donne-t-il même pas la peine de bien entendre ce qu'il a lu et prête-t-il à Hartmann des vues qui sont le contraire de sa pensée. L'incroyable erreur qui fait du déterminisme, du fatalisme la philosophie particulière de l'Allemagne depuis Luther et la Réformation se trouvait déjà dans l'écrit précédent du même auteur sur la liberté et le déterminisme. » Ne voir dans Hegel que la doctrine du droit de la force et la justification des brutalités commises par ses compatriotes dans la dernière guerre, c'est « s'exclure soi-même du nombre des écrivains sérieux ».

On avouera que, si Lasson a quelque droit d'accuser la critique passionnée de Fouillée, il n'hésite pas à lui rendre la pareille à l'occasion.

Alexander Jung : *Article nécrologique sur Emmanuel-Hermann de Fichte.* Après avoir subi tour à tour l'ascendant de Leibniz, de Fichte, de Hegel, de Schelling, de Herbart et de Baader, l'auteur de cet article nous déclare solennellement qu'il n'a trouvé que dans la philosophie du second Fichte la doctrine qui répond à tous les besoins de son intelligence et de son cœur. C'est qu'elle comprend dans une synthèse supérieure les idées durables des autres grands maîtres; et qu'elle fait mieux qu'aucun d'eux leur part légitime aux découvertes de la science moderne. Né en 1796, Hermann Fichte ressentit profondément dès ses premières années l'influence de la piété maternelle. Encore enfant, il fut témoin de l'enthousiasme patriotique qui accueillit à Berlin les généreuses leçons de son père. Tour à tour, pendant quatorze années, professeur aux gymnases de Saarbruck et de Dusseldorf, puis successivement professeur aux Universités de Bonn et de Tubingue, il sut mettre à profit ces milieux différents pour préciser et étendre ses connaissances esthétiques, scientifiques et théologiques, en même temps qu'il mûrissait et approfondissait ses idées philosophiques. Ses principaux écrits portent tous l'irrécusable témoignage de la largeur et de l'infatigable curiosité de son esprit; citons seulement parmi les plus remarquables, parmi ceux dont l'apparition produisit le plus d'effet et dont l'action n'est pas près d'être épuisée, ses *Essais d'une caractéristique de la philosophie moderne,* 1829; 2e éd., 1841; *Idée de la personnalité et de l'immortalité individuelle*, 1834; 2e éd., 1856; l'*Anthropologie;* 1e éd., 1856; 3e 1876; l'*Ethique*, 1850; *La philosophie du théisme et sa justification*, 1873. Il est curieux que le jeune Fichte ait connu et embrassé la doctrine de Hegel avant d'avoir étudié celle même de son père. Du reste, il se détacha successivement de Hegel, comme de Schelling, sans cesser de rendre hommage à leur

génie ; et ne paraît être demeuré constant dans son attachement que pour les principes essentiels du kantisme. Son originalité n'eut jamais à souffrir d'ailleurs de ces influences diverses. On connaît sa théorie de l'immortalité personnelle. En chaque âme vit une essence immortelle, immuable, seule capable de concevoir, par l'affinité même de sa nature, le Dieu personnel et éternel. C'est véritablement le génie propre de chaque être, qui demeure invariable à travers les existences diverses que l'individu est appelé à revêtir dans le monde phénoménal, dans la succession de ses destinées mortelles. Fichte ne travaille pas moins à rajeunir la démonstration de la monadologie. « Le monisme abstrait et « uniforme de l'ancienne école est condamné en fait par les résultats « récents de la physiologie et de la psychologie. Au fond des manifes- « tations de la vie psychique se révèle incontestablement un principe « individuel. De ce point de vue, et ce n'est pas le seul où puisse se « placer la pensée métaphysique, nous apparaît la vérité de la philoso- « phie des monades, qui doit donner son caractère à la philosophie du « présent. » Le théisme moral, qui résume toute la métaphysique de Fichte, peut être regardé comme un des plus beaux essais qui aient été tentés en vue de fonder cette monadologie du présent.

Frédéric Zœllner : *La physique transcendantale et sa soi-disant philosophie*, 3e volume des *Essais scientifiques*, Leipzig, Staackmann, 1879 (analyse par Fr. Hoffmann).

Le troisième volume des *Essais scientifiques* de Zœllner devait être consacré à la physique astronomique. Mais les attaques dirigées par Wundt contre la vérité du spiritisme ont décidé Zœllner à faire de ce nouveau volume un plaidoyer en faveur de la cause qui ne lui est pas moins chère qu'à Fechner et à Ulrici. La liste des chapitres du livre en fera suffisamment connaître l'esprit, en même temps que le contenu : 1° Le spiritisme et les soi-disant philosophes, réponse au professeur Wundt ; 2° Le spiritisme et les soi-disant mathématiciens ; 3° Défense de l'Américain Slade ; 4° Savants allemands « d'une véracité incontestée » devant le tribunal des libraires, des juifs et des protestants libéraux ; 5° La physiologie transcendantale et le mécanisme soi-disant animal, en regard des expériences du magnétiseur Carl Hansen ; 6° Le spiritisme et la révélation chrétienne. — Dans sa foi entière aux manifestations des esprits Zœllner n'hésite pas à réclamer en faveur du spiritisme l'illustre autorité de Kant lui-même. On sait le culte profond de l'auteur du livre sur les comètes pour le génie et la doctrine de Kant. Les écrits antérieurs à la période critique, et particulièrement le petit essai sur les songes des visionnaires témoigneraient, au dire de Zœllner, de la secrète complaisance de leur auteur pour la doctrine des spirites. Il n'est pas malaisé de démontrer que les paroles de Kant ne signifient rien de pareil. — Zœllner ne paraît pas plus heureux dans la tentative qu'il fait pour expliquer par l'hypothèse d'une quatrième dimension de l'espace les phénomènes de spiritisme, qui semblent contraires au principe de l'impénétrabilité de la matière. Il ne réussit pas à résoudre d'une

manière satisfaisante les questions qu'il soulève relativement à la nature des esprits et au monde qu'ils habitent. Baader mériterait mieux d'être consulté sur ce mystérieux sujet, au dire de Fr. Hoffmann, qui n'hésite pas à soutenir d'ailleurs qu'il y a plus de vérité dans Baader que dans Kant, le philosophe préféré à tort par Zœllner.

Il ne paraît pas non plus que Zœllner invoque avec plus de succès les déclarations de saint Paul et de Jésus, en faveur de la quatrième dimension de l'espace, dont la démonstration lui tient à cœur.

Wilhelm Wiegand : *Leibniz et ses tentatives de pacification religieuse* (fin). Le dessein de Leibniz répondait au besoin général des esprits, et ne faisait que reprendre avec plus de suite et d'autorité les efforts tentés déjà de bien des côtés.

L'électeur palatin Charles-Louis n'avait-il pas fait élever à Mannhein en 1663, un temple à l'union de toutes les confessions chrétiennes? Et pourtant la tentative du philosophe échoua complètement, malgré les dispositions favorables de l'esprit public, malgré le concours de plusieurs princes. On a dit que Leibniz ne s'était pas intéressé sérieusement à l'entreprise; que son indifférence religieuse, ses ménagements pour les divers partis enlevaient à son action l'ardeur et l'autorité nécessaires au succès. Mais on oublie que Leibniz était convaincu, comme le remarque finement Lessing, qu'il y a une part de vérité dans toute doctrine, théologique ou autre; et il s'appliquait à dégager, dans les opinions les plus contraires, cet élément caché de vérité qui lui permettait de les rattacher également à son propre système. De là cet l'esprit de conciliation et de tolérance qui est l'âme même de sa philosophie, et qu'il voulait répandre autour de lui ; de là ces ménagements pour des doctrines rivales, qu'on prenait pour la marque de l'irrésolution ou de l'indifférence religieuse. Quoi qu'il en soit, Leibniz n'avait pas tardé à comprendre l'inutilité de ses efforts. Dès 1698, avant de reprendre ses pourparlers avec Bossuet, il croyait plus pratique d'ébaucher avec ses amis le plan d'une société de théophiles, qui devait se borner au rôle d'une « Eglise invisible de vrais savants », comme il écrivait. — L'auteur termine son intéressant travail en discutant l'authenticité de certains écrits de Leibniz relatifs à ces tentatives de pacification religieuse, et en publiant un document inédit sur le même sujet.

Eduard Rehnisch : *Essai de critique des dogmes et des opinions traditionnels en logique, et particulièrement de la théorie du raisonnement* (fin).

Séduits par l'exemple d'Aristote, les logiciens oublient trop souvent que la forme seule ne décide pas de la vérité. Ils méconnaissent que le calcul, cette application mathématique de l'entendement, est, lui aussi, une fonction logique de la pensée; et qu'à ce titre il doit, comme Lotze et Sigwart l'ont bien compris, figurer parmi les opérations qu'étudie la logique. Reprenant une considération précédemment indiquée, Rehnisch s'applique à distinguer l'induction aristotélique de l'induction expérimentale, et résume les conclusions de son travail.

Alexis Meinong : *Humestudien*. I[re] partie : Essai sur l'histoire et la critique du nominalisme moderne. Vienne, Gerold, 1877. E. Pfleiderer, l'auteur d'une intéressante étude sur Hume (*L'empirisme et le scepticisme dans la philosophie de David Hume*), s'attache surtout ici à défendre son propre ouvrage contre les malentendus ou les critiques de Meinong. Il ne croit pas avoir exagéré l'influence de Berkeley sur la théorie que Hume nous a laissée de l'abstraction. En tout cas, il n'aurait fait que commenter le mot de Hume lui-même, qui considérait la proposition où Berkeley affirme que toutes les idées générales ne sont que des idées particulières comme « une des plus belles découvertes qui aient été faites en ces derniers temps dans la république des sciences ». Pfleiderer conteste également qu'il n'ait pas su voir les défauts de la doctrine de Hume, et se déclare sur ce point beaucoup plus d'accord avec Meinong que ce dernier ne paraît le croire.

Guyau : *La morale anglaise contemporaine*. Lasson fait grand cas de ce livre, et ne trouve guère à lui reprocher que ses complaisances pour la doctrine évolutioniste. Quand on parle aussi éloquemment que l'auteur de la destinée morale de l'homme et de la prééminence de la raison, on ne devrait pas admettre facilement que la conscience humaine n'est qu'un développement supérieur de l'intelligence et des instincts de l'animal; ni surtout présenter la théorie de la descendance comme une doctrine « presque certaine ». Lasson se plaint encore des ménagements que garde Guyau envers la morale utilitaire. Les principes de l'association des idées, de l'évolution et de la sélection, qui semblent plaider en faveur de l'utilitarisme, sont loin d'être des vérités aussi incontestables que le croit Guyau. Ni la théorie associationiste du mécanisme psychique, ni la prétendue évolution de la sensibilité à la raison, ni la réduction de tous les motifs d'action à l'intérêt qu'enseigne la sélection ne sont pas encore, grâce à Dieu, des vérités incontestées.

Le problème logique, à propos des écrits de *C. Sigwart: W. Schuppe. J. Bergmann* (Article d'Ulrici). Ulciri est d'accord avec Sigwart pour faire reposer la connaissance logique sur un principe moral. L'esprit ne tend à l'unité logique de la connaissance que comme à une fin qu'il s'est posé librement. C'est avec raison que Sigwart soutient que les lois logiques sont des lois *à priori* de la pensée; ou encore que l'induction n'est qu'un dérivé de la déduction. La logique de Schuppe repose sur la confusion de la logique et de la théorie de la connaissance, qu'Ulrici a déjà essayé de dissiper dans un précédent écrit. Bergmann a tort d'appeler la logique l'art de penser, et s'enveloppe trop souvent dans une obscurité impénétrable.

Le Propriétaire-gérant,
Germer Baillière.

COULOMMIERS. — TYPOGRAPHIE PAUL BRODARD.

LA MÉTHODE

ET LA

MATHÉMATIQUE UNIVERSELLE DE DESCARTES

I

Les doctrines générales de Descartes ont été, au XVIIe siècle, l'âme de toutes les sciences, et elles sont restées en partie l'âme des sciences contemporaines. Ce n'est pas qu'avant elles l'esprit de liberté et d'examen dont la science allait désormais s'inspirer, ne se fût déjà fait jour, et que des découvertes importantes et précises n'eussent été accomplies dans divers ordres du savoir. Sans parler des hardis penseurs du moyen âge, qui, sous le joug de l'autorité, pressentaient et prédisaient l'ère lointaine encore de l'affranchissement, l'indépendance de l'esprit humain avait été proclamée aux jours de la Renaissance par les Campanella, les Jordano Bruno, les Ramus. Sans remonter à ces ébauches informes d'une science encore inconsciente d'elle-même, à ces démarches inhabiles vers les voies d'une méthode plus naturelle, dont les traces se retrouvent jusque dans les ténèbres du XIIIe siècle; dès la fin du XVe, un homme dont le vaste génie s'était emparé du domaine entier de l'esprit et de l'activité, Léonard de Vinci, avait convaincu de mensonge le savoir illégitime de la nature qui régnait de son temps, et vu dans l'expérience l'unique interprète des phénomènes naturels. Plus tard, l'astronomie s'était renouvelée et agrandie avec Copernic, Tycho-Brahé et Képler; les mathématiques pures avaient reçu de Tartaglia, de Cardan, de Ferrari, de Viète, de Bachet de Bourg, de Cataldi, de Neper et de Snellius de précieux accroissements; la physique expérimentale était née et s'était unie aux mathématiques, le jour où Galilée avait découvert les lois de la chute des graves; la nature vivante elle-même avait été soumise à l'observation par Rondelet,

Salviani, Gesner, Vesale et Servet, et bientôt Aselli et Harvey allaient découvrir, l'un les vaisseaux chylifères, l'autre la grande circulation du sang. Enfin le chancelier Bacon, s'inspirant des découvertes de ses contemporains, avait célébré dans un langage impérissable la dignité de la science et de la nature.

Mais que de restes d'une façon de penser près de disparaître se mêlaient encore à ces pensées nouvelles! Pour les hommes de la Renaissance, Montaigne excepté, l'affranchissement n'avait guère été qu'un changement de maître. Libres des liens de la scolastique, les esprits s'étaient abandonnés à d'autres liens, comme par habitude de l'esclavage. Les savants eux-mêmes, à l'exception de Galilée, cet esprit ferme et juste, qui, si Descartes n'avait pas paru, serait tenu pour l'initiateur de la pensée moderne, étaient encore obsédés par des imaginations d'un autre âge, qui altéraient leurs découvertes les plus exactes; enfin de ces découvertes partielles ne s'étaient pas encore dégagées une vue distincte de l'unité et du but de la science, une méthode applicable à tous les ordres de recherches.

Saisir l'esprit et le fixer dans ses propres voies, inaugurer une façon de penser sans rapports, au moins apparents, avec les spéculations des siècles passés, rallier en un système unique, animé d'une pensée commune, les fruits épars d'une science naissante, multiplier ces fruits, en produire de nouveaux et d'imprévus, par une méthode à la prise de laquelle rien n'échappe de ce que l'esprit humain peut connaître, voilà ce que devait être l'œuvre de Descartes, ce génie incomparable, vers lequel converge et duquel émane à la fois toute la science de son temps.

Cette œuvre est immense; elle comprend tout : les sciences mathématiques, les sciences de la nature, celle de l'homme et celle de Dieu. De quelque côté qu'on l'aborde et qu'on y pénètre, on est conduit, en la parcourant, à travers toutes les sciences, car toutes les parties en sont liées comme les pièces d'un organisme. Mais si l'on veut en saisir la raison séminale, comme disaient d'antiques philosophes, il faut d'abord la considérer dans son germe.

Le germe de la philosophie cartésienne, et, dans ce mot, nous comprenons au même titre la métaphysique et les sciences proprement dites, est la méthode. Descartes lui-même nous en avertit en maint endroit de ses ouvrages. En quoi consiste donc la méthode cartésienne? Quelle en est l'essence? Quels en sont les procédés? Quels en sont les caractères?

L'intuition de la méthode, par laquelle il allait renouveler et multiplier le savoir humain, semble avoir surgi spontanément dans l'esprit de Descartes. Elle lui apparut, à la suite de longues médi-

tations, dans l'hiver de 1619 [1]. Toutefois, il nous l'apprend lui-même, elle avait de secrètes origines, dans les études de son enfance et de sa jeunesse. « J'avais un peu étudié étant plus jeune entre les parties de la philosophie à la logique, et entre les mathématiques à l'analyse des géomètres et à l'algèbre, trois arts ou sciences qui semblaient devoir contribuer quelque chose à mon dessein [2]. » Il n'est pas sans intérêt de se demander quelle a pu être la contribution de la logique, de l'analyse des anciens et de l'algèbre des modernes à la méthode cartésienne [3].

Pour ce qui est de la logique, la réponse est aisée. Descartes n'en a rien tiré. Il la mentionne seulement pour en marquer la stérilité. Il s'agit en effet de cette analytique d'Aristote qui, décomposant des notions données, explique les connaissances sans les étendre, et dont l'abus avait conduit à ce *grand art* de Raymond Lulle qui donne moyen de parler vraisemblablement de toute chose sans rien savoir et de se faire admirer des plus ignorants. Pour se convaincre de l'impuissance native et irrémédiable de ses procédés, en ce qui touche l'invention de la vérité, il suffit « de remarquer que les dialecticiens ne peuvent former aucun syllogisme qui conclue le vrai, sans en avoir eu auparavant la matière, c'est-à-dire sans avoir connu d'avance la vérité que ce syllogisme développe [4]. » Tout au plus peut-on s'en servir pour exposer plus facilement aux autres les vérités déjà connues. Il faut donc renvoyer les syllogismes de la philosophie à la rhétorique.

Autres sont l'analyse des anciens et l'algèbre des modernes.

Par analyse, les géomètres ont entendu à la fois une science et une méthode. Comme science, l'analyse était une partie de la géométrie [5]. Comme méthode, elle était un procédé de découverte mathématique, dont voici les principales articulations. En premier lieu, considérer la question proposée, théorème ou problème, comme résolue, puis, en la décomposant progressivement en ses éléments, la ramener à quelque autre proposition plus simple, admise comme principe, ou déjà démontrée. C'est donc à la fois une décomposition et une réduction. Ainsi de nouvelles propositions sont rattachées aux propositions antérieurement admises, et la science se développe et s'étend. Appliquée à la géométrie par les anciens, cette méthode

1. Descartes, *Olymp.*; Cf. Baillet, *Vie de M. Descartes*, liv. II, ch. I.

2. *Méth.*, 2e p.

3. Sur les origines mathématiques de la méthode cartésienne, Cf. V. Charpentier, *Essai sur la méth. de Descartes*, liv. II, ch. 1, 2, 3.

4. *Regul. ad direct. ingen.*, Reg. 10.

5. Cf. Chasles, *Aperçu hist. sur l'orig. et le dévelop. des méth. en géom.*, p. 5, et *Introd. à la géom. sup.*, p. 4, sqq.

avait produit des résultats que Descartes, malgré son dédain de l'antiquité, ne laisse pas parfois d'admirer [1].

L'algèbre, au temps où Descartes étudiait, était de même une science et une méthode. Comme science, c'était une branche de la science des nombres; comme méthode, c'était l'analyse des anciens étendue au traitement des quantités, et simplifiée, dans la géométrie, à l'aide de signes abstraits substitués à l'intuition des grandeurs concrètes [2]. Nous aurons à noter bientôt l'imperfection de cette algèbre rudimentaire; elle n'en constituait pas moins déjà un puissant moyen d'analyse, et, en la solution de ses questions, elle était elle-même une application de cette méthode qui ramène les théorèmes et les problèmes les plus composés à de plus simples dont ils dépendent, comme la conséquence du principe.

Dans l'analyse géométrique et dans l'analyse algébrique se retrouvent les premiers linéaments de la méthode cartésienne; mais, pour les en dégager, Descartes n'a-t-il eu qu'à en briser l'enveloppe? Il ne fait aucune difficulté d'avouer les origines mathématiques de sa méthode [3]; mais il a pris soin d'en marquer lui-même l'originalité. Ce qui la distingue de l'analyse ancienne et de l'algèbre, c'est l'étendue et la généralité. La méthode cartésienne n'est pas confinée dans un ordre particulier de recherches; elle s'étend à toutes les sciences. L'analyse des anciens, au contraire, est une discipline bornée aux seules questions de géométrie; de plus, « astreinte à la considération des figures, elle ne peut exercer l'entendement sans fatiguer beaucoup l'imagination [4]. » L'algèbre, bien que d'une application moins restreinte, puisque déjà Viète l'avait liée à la géométrie, ne dépassait pas cependant le domaine des nombres; elle n'avait même pas, en mathématiques, cette généralité qu'elle devait bientôt recevoir de Descartes, et puis on l'avait tellement « assujettie à certaines règles, à certains chiffres, qu'on en avait fait un art confus et obscur, plus propre à embarrasser l'esprit qu'à le cultiver [5]. »

Voyons maintenant quelle extension inattendue Descartes a donnée à ces procédés de méthode, dont avant lui l'empire comprenait à peine les différentes provinces des mathématiques.

Ce n'est pas seulement dans le *Discours* placé par lui comme in-

1. *Regul.*, Reg. 4.
2. Cf. Descartes, *Regul.*, Reg. 4 : « Et ne voyons-nous pas fleurir une certaine espèce d'arithmétique, l'algèbre, qui a pour but d'opérer sur les nombres ce que les anciens opéraient sur les figures. »
3. *Méth.*, 2e p.; *Regul.*, Reg. 4.
4. *Méth.*, 2e p.
5. *Méth.*, 2e p.

troduction à ses traités de la *Dioptrique*, des *Météores* et de la *Géométrie*, qu'il faut chercher la méthode de Descartes, c'est dans tous ses écrits, et en particulier dans cet ouvrage posthume, intitulé *Regulæ ad directionem ingenii*, où son empreinte est si fortement marquée. Sans doute les règles du *Discours* énoncent les prescriptions maîtresses de la méthode : n'admettre pour vrai que ce qui est évident, c'est-à-dire éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et ne rien comprendre de plus en ses jugements que ce qui apparaît si clairement et si distinctement qu'on n'ait aucune raison de le mettre en doute; diviser chacune des difficultés qui se présentent en autant de parties qu'il se peut et qu'il est requis pour les mieux résoudre; conduire par ordre ses pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus faciles à connaître, pour s'élever peu à peu, comme par degrés, jusqu'à la connaissance des plus composés; faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales, que l'on soit assuré de n'avoir omis rien. — Mais que de questions soulevées par l'obscure simplicité de ces formules! Qu'est-ce que la clarté et la distinction? Comment les discerner? Quelles sont les choses claires et distinctes? D'où tirent-elles la force de résister aux plus puissantes raisons de douter? Pourquoi la division éclaircit-elle l'obscurité des questions composées? Où doit-elle tendre? Où doit-elle s'arrêter? Pourquoi, d'autre part, dans l'enchaînement des questions, aller du simple au composé? Quels liens rattachent les problèmes les plus complexes aux questions les plus aisées à connaître? De ces brefs énoncés ne se dégagent nettement ni l'unité de la méthode, ni la pensée qui en est l'âme. On dirait que Descartes les propose à son lecteur moins comme un enseignement que comme une énigme.

Cette énigme, il faut en chercher le sens dans l'œuvre entier de Descartes. La philosophie cartésienne est en effet tout à la fois le produit, le commentaire et la justification de la méthode. De ce point de vue, la méthode et la philosophie s'éclairent l'une par l'autre.

En premier lieu, la science est une. « Toutes les sciences réunies ne sont rien autre chose que l'intelligence humaine, toujours une, toujours la même, si variés que soient les sujets auxquels elle s'applique. » Aussi les sciences diverses sont-elles les parties coordonnées d'un même système, « tellement liées ensemble qu'il est plus aisé de les apprendre toutes que d'en apprendre une seule en la détachant des autres [1]. » Par suite, la méthode est universelle.

1. *Regul.*, Reg. 1.

En changeant de sujet, l'esprit ne change pas de nature, et, si quelque diversité dans les procédés mis en œuvre semble devoir résulter de la diversité des objets qu'il étudie, les voies suivies par lui sont, en fin de compte, partout les mêmes, ici plus ouvertes, là moins accessibles, mais sans différences essentielles. Les mathématiques fourniront, il est vrai, les illustrations les meilleures et les plus nombreuses de la méthode. C'est qu'elles en sont les premiers fruits, et qu'à ce titre elles peuvent en fournir « les exemples les plus évidents et les plus certains [1]. » Mais elles n'en marquent pas les limites. La méthode les dépasse en tous sens et s'étend à tout le savoir possible.

Cela posé, quelle est cette méthode universelle? — Avant d'en décrire les procédés, il faut en marquer le but. Ce but, c'est la constitution de la science, c'est-à-dire « d'un système de connaissances certaines et évidentes [2]. » Rien de plus précis que cette définition. Mais aussitôt surgit une difficile question. A quelles choses sont attachées l'évidence et la certitude? Nous venons de voir que, pour Descartes, l'unité de l'intelligence impliquait l'unité de la science. Par suite, toutes les vérités auxquelles nous pouvons atteindre ont une même nature. Une âme commune circule en elles et les relie. Il s'en faut pourtant de beaucoup qu'elles soient toutes comme sur un même plan et d'un égal accès. Il en est de prochaines et d'éclatantes, dont l'évidence nous apparaît de suite, sans intermédiaire; mais il en est aussi, et ce sont les plus nombreuses, de lointaines et de cachées, que l'esprit ne peut atteindre et découvrir sans le secours de la méthode. D'où vient cette différence qui établit à la fois la nécessité de la méthode et en précise le but?

D'après Descartes, toutes les connaissances ne sont pas de même ordre; il en est de relatives, il en est d'absolues. L'absolu, « c'est tout ce qui contient en soi la nature pure et simple que l'on cherche. » Le relatif, c'est ce qui participe de la nature de l'absolu et en dérive [3]. Tels sont, par exemple, la cause et l'effet, l'égal et l'inégal, l'un et le multiple. Bien que corrélatifs, ces termes accouplés sont, l'un absolu, l'autre relatif; ainsi la cause est absolue par rapport à l'effet, l'égal par rapport à l'inégal, l'unité par rapport à la multiplicité, car, sans la cause, l'égal et l'unité, l'effet, l'inégal et le multiple ne seraient pas connus. Ainsi l'absolu est connu par soi, le relatif est connu par l'absolu.

De là se tire le signe auquel ils se discernent l'un de l'autre. En

1. *Regul.*, Reg. 2.
2. *Regul.*, Reg. 2.
3. *Regul.*, Reg. 6.

tout ordre de connaissances, le relatif, c'est ce qui peut être décomposé et réduit à des éléments plus simples. L'absolu, c'est le résidu simple qui résiste à la décomposition, c'est tout ce dont « la connaissance est si claire et si distincte que l'esprit ne le puisse diviser en un plus grand nombre d'autres choses, dont la connaissance soit encore plus distincte [1]. » Telles sont, dans les choses matérielles, les notions de la figure, de l'étendue et du mouvement; dans les choses intellectuelles, connues par la lumière intérieure, sans le secours d'aucune image corporelle, les notions de la connaissance, du doute, de l'ignorance; et, dans ces choses qui peuvent se dire également des corps et des esprits, les notions de l'existence, de la durée, de l'unité; tels sont encore ces jugements qui ne peuvent se réduire à d'autres plus simples : deux choses égales à une troisième sont égales entre elles; deux choses qui ne peuvent être rapportées de la même manière à une troisième ont aussi entre elles quelque différence [2]. Toutes les séries distinctes entre lesquelles nous pouvons distribuer les connaissances réelles et possibles aboutissent ainsi à un certain nombre d'éléments simples, au delà desquels l'esprit ne saurait rien atteindre, ni rien demander [3].

Ces *natures simples* ont un caractère essentiel qui les différencie des natures composées. Les natures composées sont par elles-mêmes obscures et incertaines; les natures simples sont, au contraire, investies d'une certitude à toute épreuve. En elles, tout est vrai, rien n'est faux. Nous les voyons d'une vue directe, exempte d'illusion et d'erreur [4]. Nous les connaissons non par le témoignage variable et souvent trompeur des sens, ou par les jugements presque toujours illusoires de l'imagination, mais par une intuition si évidente, que le moindre soupçon de doute en est écarté [5]. Pouvons-nous douter que le nombre deux ne soit pas obtenu en ajoutant l'unité à elle-même, qu'un triangle n'ait pas trois angles, que l'existence ne soit pas le contraire du néant, et le repos l'opposé du mouvement? Ces *natures* brillent d'une lumière qui n'est pas empruntée.

Là est le centre et comme le nœud vital de la méthode cartésienne. De cette théorie de la certitude immédiate et indiscutable des *natures simples*, comme Descartes les appelle d'un nom emprunté à la sco-

1. *Regul.*, Reg. 12.
2. Cf. *Regul.*, Reg. 12.
3. Cf. *Regul.*, Reg. 6.
4. Cf. *Regul.*, Reg. 12.
5. Cf. *Regul.*, Reg. 3.

lastique, on peut voir sortir les principales nouveautés du cartésianisme.

C'est d'abord la défaite irréparable des entités scolastiques. Que peuvent être en effet ces puissances mystérieuses, forces occultes, âmes de toute espèce, par lesquelles les docteurs du moyen âge se flattaient d'expliquer les phénomènes, sinon des fruits de l'imagination, des abstractions transfigurées en réalités, des notions obscures et confuses, que jamais l'esprit n'a vues face à face, de cette vue directe sans laquelle la connaissance est illusoire et menteuse? Qu'elles soient donc à jamais bannies de la science, pour faire place aux notions claires et distinctes. — C'est la mise au jour d'un critérium infaillible de certitude : ne se rendre qu'à l'évidence, suspendre son jugement jusqu'à la rencontre de notions si claires et si distinctes qu'elles forcent l'adhésion la plus rebelle. — C'est une définition du but et des limites de la science. La science a été définie plus haut : la connaissance certaine et évidente. Cette définition peut être maintenant développée et précisée. Puisque toute certitude vient de l'intuition directe des natures simples qui gisent au fond des choses les plus composées, la science a pour objet la découverte de ces natures simples et absolues et la démonstration de la manière dont elles constituent, en se composant avec elles-mêmes, les natures complexes et relatives. — Dès lors, l'objet de la méthode est fixé, et ses procédés essentiels déterminés. « Le secret de la méthode consiste à chercher en tout ce qu'il y a de plus absolu [1] », et à faire voir distinctement comment ces éléments absolus concourent ensemble à la composition des autres choses [2].

La méthode, qui n'aurait pas d'objet, si toutes choses nous étaient immédiatement connues, consistera donc essentiellement dans un double mouvement de décomposition et de composition. Elle décomposera les objets complexes de la recherche, pour en découvrir les facteurs simples et absolus; puis elle les recomposera à l'aide de ces mêmes facteurs.

Avant d'aller plus loin, veut-on des exemples de cette circulation alternante qui va du composé au simple et revient du simple au composé? Descartes nous les fournira. Soit à expliquer la propriété que possède la ligne appelée anaclastique, de réfracter les rayons parallèles, de telle façon qu'après la réfraction ils convergent en un seul point. On verra d'abord que cette ligne est déterminée par le rapport des angles de réfraction et des angles d'incidence. C'est là

1. *Regul.*, Reg. 6.
2. *Regul.*, Reg. 2.

un premier stade dans la réduction du composé au simple, du relatif à l'absolu. Mais la proposition ainsi obtenue est elle-même composée et relative. La réduction doit aller plus avant. En la poussant plus loin, on trouve que le rapport entre les angles d'incidence et les angles de réfraction dépend du changement apporté dans la grandeur respective de ces angles par la différence des milieux. Cette proposition est encore composée et relative ; elle provoque une réduction nouvelle. D'où vient que les rayons lumineux traversent les corps diaphanes? Cette propriété dérive évidemment de la nature de l'action de la lumière. Il faut donc que cette action soit connue. Mais, à son tour, elle ne saurait l'être, si l'on ignore ce qu'est en général une puissance naturelle. La notion claire des puissances naturelles, voilà donc le dernier terme, le terme absolu de cette série de questions, de cette réduction progressive du composé au simple, du relatif à l'absolu.

Arrivé là, et une fois en possession, par l'intuition, de la notion claire et distincte des puissances naturelles, il faudra repasser par les mêmes degrés, pour voir comment les diverses propositions déjà parcourues dans un autre sens s'engendrent et se lient. De la nature des puissances naturelles en général, on déduira l'action de la lumière ; cette action connue expliquera comment les rayons lumineux traversent les corps diaphanes ; cette proposition expliquée permettra de comprendre les changements que détermine dans la grandeur des angles d'incidence et de réfraction la nature des milieux. On en viendra ainsi à trouver la raison des propriétés de l'anaclastique.

Tous les ouvrages de Descartes, en particulier ses ouvrages scientifiques, nous présentent de frappantes illustrations de cette méthode. Quel est par exemple l'ordre suivi dans la *Dioptrique* et dans les *Météores ?* Dans la *Dioptrique*, Descartes commence par déterminer en quoi consiste l'action de la lumière ; c'est un mouvement comparable aux autres mouvements de la nature. De cette définition il conclut que le mouvement lumineux doit suivre les mêmes lois que le mouvement proprement dit. Par conséquent, à la rencontre de certains obstacles, les rayons lumineux se réfléchiront, comme fait une balle à la rencontre du sol ; ils pénétreront dans les milieux diaphanes, comme fait la même balle dans un milieu liquide ; ils seront alors déviés, comme elle, de leur direction primitive, et cette déviation variera suivant la nature du milieu traversé. — De même, dans les *Météores*, où il se propose d'expliquer les principaux phénomènes qui se passent dans les cieux, la pluie, la grêle, la neige, le tonnerre, la foudre, l'arc-en-ciel et certaines apparences extraordinaires, il part

des *natures simples*, c'est-à-dire de la nature des corps en général ; de là il déduit celle des exhalaisons et des vapeurs, et, par une composition croissante, celle des vents, de la pluie, de la neige ; puis, composant ces propriétés et celles de la lumière, il explique les apparences lumineuses que parfois nous voyons donc le ciel. C'est partout et toujours la même procédure. L'analyse réduit les phénomènes aux natures simples dont ils dépendent, et la synthèse fait voir en quel ordre ils en dépendent et en dérivent.

La méthode suppose donc, on le voit, deux procédés distincts et cependant collatéraux de connaissance : l'intuition et le raisonnement. L'intuition est en définitive l'unique source du savoir certain ; c'est la vue immédiate de la vérité, embrassant et comprenant, sans incertitude et sans obscurité, une notion, une proposition tout entière [1]. Le raisonnement n'est autre chose qu'une intuition continuée. Raisonner, n'est-ce pas en effet ramener d'abord, par un mouvement ininterrompu de la pensée, les propositions embarrassées et complexes à des propositions simples et d'un accès facile, puis revenir, en parcourant les mêmes stades en un ordre inverse, des propositions les plus simples, réfractaires à une décomposition plus élémentaire, aux propositions les plus complexes [2] ? L'intuition est donc à la fois le terme et le point de départ du raisonnement, et l'office de la déduction est de l'étendre progressivement des choses les plus simples aux choses les plus composées, qui d'abord y paraissaient rebelles. Suivons en effet pas à pas un raisonnement. Le point de départ est une proposition intuitivement connue ; vient ensuite une proposition qui sort de la première et s'y relie, et participe par conséquent à sa certitude ; ainsi des autres jusqu'à la conclusion. Ce qui fait la différence entre l'intuition médiate de la conclusion et l'intuition immédiate des principes, c'est l'intervention de la mémoire. A chaque degré du raisonnement, il faut se rappeler l'évidence des degrés antérieurs. Conclure n'est en définitive que se souvenir d'avoir vu.

Ainsi les propositions les plus éloignées en apparence les unes des autres se relient en un seul et unique système. La méthode a pour but, en dernière analyse, de former des rapports complexes à l'aide de rapports simples, comme la numération construit les nombres les plus grands avec l'unité répétée. Cependant, dans la composition des choses, il faut soigneusement distinguer les rapports nécessaires des rapports contingents. Les choses sont nécessaires, quand elles

1. *Regul.*, Reg. 11.
2. *Regul.*, Reg. 11.

sont si intimement mêlées l'une à l'autre qu'on ne peut les séparer et concevoir distinctement l'une sans l'autre : telles sont, par exemple, la liaison de la figure et de l'étendue, celle du mouvement et du temps ; on ne peut imaginer ni concevoir une figure sans étendue, un mouvement sans durée. Les choses sont, au contraire, contingentes, lorsqu'elles ne sont pas liées ensemble d'une manière inséparable : ainsi, en fait, le vêtement est lié à l'homme qui le porte, mais d'une façon purement accidentelle [1]. Ces dernières liaisons sont en dehors de la science ; ce n'est pas à elles que s'applique la méthode ; les premières seules, c'est-à-dire les liaisons nécessaires, sont objets de science. Toutes les constructions que nous pouvons faire à l'aide des matériaux et des éléments du savoir ne sont donc pas scientifiques. Il en est qui sont l'œuvre de l'imagination. Elles sont presque toujours trompeuses et ne reproduisent pas l'ordre réel des choses. Il en est d'autres qui semblent participer à la fois de l'imagination et de la science. Ce sont celles auxquelles nous nous attachons en vertu de la conjecture et de la probabilité [2]. Ce ne sont pas encore les constructions scientifiques. Celles-ci ne contiennent que des rapports nécessaires, issus, par une composition progressive, de ces rapports et de ces notions simples dont il est impossible de douter, et, recevant, par une transmission graduelle, la certitude des principes dont ils émanent. La science, on le voit, a pour type la mathématique.

L'unité de la méthode implique, en un certain sens, l'unité de la science. L'esprit n'a pas, pour parvenir à la vérité, d'autres voies que l'intuition et la déduction. Si variés que soient les objets de sa recherche, la procédure qu'il emploie à les connaître ne varie pas. Mais il ne faudrait pas conclure de là que, de subir un traitement commun, ils perdent toutes leurs différences natives. Toutes les choses intuitivement connues sont claires ; mais elles ne se fondent pas pour cela les unes dans les autres. L'application de la méthode aux phénomènes physiques les réduira sans doute à quelques phénomènes généraux et élémentaires, figures et mouvements, et ainsi seront effacées les différences superficielles des sensations ; les changements d'état subis par les corps, les phénomènes qu'ils présentent se ramèneront à des mouvements. Mais il se trouvera des idées indociles à cette réduction à l'unité. Les natures simples, outre la clarté, ont encore pour caractère essentiel, la distinction. Par

1. *Regul.*, Reg. 12.
2. *Regul.*, Reg. 12.

suite, elles forment des groupes différents, des séries irréductibles les unes aux autres. Ainsi les notions de la pensée, de la connaissance ne peuvent pas être ramenées aux notions de l'étendue et du mouvement ; de même, celles-ci ne peuvent s'identifier, par l'analyse, avec les notions de la pensée. Le critérium de la certitude, clarté et distinction, assure l'unité de la méthode dans toutes les sciences et garantit la diversité fondamentale des sciences.

Tels sont les procédés généraux de la méthode cartésienne. Il nous faut maintenant les étudier de plus près sur des questions particulières, et voir s'ils ne se complètent pas par des procédés auxiliaires.

Toute recherche est précédée d'une question. Ainsi, en géométrie, on demande de multiplier une droite donnée par une autre droite ; en physique, on demande d'expliquer le phénomène de l'arc-en-ciel. — Toute question doit contenir quelque chose d'inconnu [1]. Dans les questions précédentes, l'inconnu est, ici, le produit des deux droites données, et, là, la raison pour laquelle nous voyons en certaines circonstances les couleurs du prisme s'étaler en arc dans le ciel. Cet inconnu doit être donné en relation avec quelque chose de connu ; autrement il serait impossible de le déterminer [2] ; ainsi nous savons que la droite cherchée doit être à l'une des droites données ce que l'autre est à l'unité ; nous savons de même que l'arc-en-ciel se produit lorsque des gouttes d'eau, suspendues dans l'atmosphère, sont frappées par les rayons du soleil.

La question une fois comprise, il faut la dégager de tous les éléments étrangers, qui ne sauraient concourir à la résoudre et la ramener, par division, à une question plus simple. Dans certains cas, cette réduction est aisée. Ainsi, dans l'exemple de géométrie que nous avons pris, multiplier une droite donnée par une autre droite donnée revient à construire une troisième droite qui soit à l'une des droites données ce que l'autre est à l'unité. D'autres fois, l'élimination des circonstances indifférentes est plus difficile : ainsi dans le cas de l'arc-en-ciel. Bien des causes peuvent contribuer à ce fait : la courbure superficielle des gouttes d'eau, leur composition interne, les réflexions et les réfractions qu'elles font subir aux rayons lumineux reçus par elles. L'examen séparé de chacune de ces circonstances permettra d'éliminer celles qui ne concourent pas à la production du phénomène et en mettra à nu la véritable raison. On

1. *Regul.*, Reg. 13.
2. *Regul.*, Reg. 13.

trouvera ici que la production des couleurs de l'arc-en-ciel ne dépend pas de la courbure des gouttes d'eau, ni de la grandeur de l'angle sous lequel elles apparaissent, ni de la réflexion des rayons lumineux, mais de la réfraction qu'ils subissent [1].

Ces exemples sont des plus simples, et ils sont de ceux où la vérité se dévoile par la seule vertu de l'analyse. Mais le plus souvent, sans parler ici de l'ordre de composition croissante suivant lequel, comme nous l'avons vu, doivent s'enchaîner les diverses propositions d'une science, dans la solution d'une question particulière, l'analyse n'est que la préparation de la synthèse. Soit à trouver les lois de la réfraction. La chose d'où il faut partir, la *nature simple* de laquelle dépend la réfraction des rayons lumineux, est la nature de la lumière. La lumière, et cette définition est un produit de l'analyse, « n'est autre chose, dans les corps nommés lumineux, qu'un certain mouvement ou une action fort prompte qui passe vers nos yeux par l'entremise de l'air et des autres corps transparents [2]. » Par là, l'esprit est conduit à concevoir que les rayons lumineux se comportent comme les corps en mouvement. S'ils rencontrent une surface impénétrable, ils rejaillissent, suivant un angle égal à l'angle d'incidence ; s'ils rencontrent au contraire un corps transparent qui les reçoit plus ou moins facilement que le milieu où ils se mouvaient d'abord, « ils s'y détournent en telle sorte qu'ils se trouvent toujours moins inclinés sur la superficie de ces corps, du côté où est celui qui les reçoit le plus aisément que du côté où est l'autre, et c'est justement à proportion de ce qu'il les reçoit plus aisément que ne fait l'autre [3]. »

A chaque degré de la réduction et de la composition, l'intuition fait voir le lien des propositions successives, et c'est grâce aux lumières dont elle éclaire continuement sa route que l'esprit peut s'avancer de la connaissance des propositions les plus simples à celle des plus composées et des plus obscures. Mais parfois elle fait défaut. L'esprit se trouve alors comme en présence d'une ligne d'ombre. Comment la franchira-t-il ? C'est ici que Descartes fait intervenir un procédé auxiliaire de la méthode, auquel il attachait assez d'importance pour l'avoir mentionné dans les règles du *Discours* : nous voulons parler de l'énumération, qu'ailleurs il appelle encore induction.

La quatrième règle du *Discours* a exercé la sagacité des inter-

1. Cf. *Météores*, Disc. 8.
2. *Dioptriq.*, Disc. 1.
3. *Dioptriq.*, Disc. 2.

prêtes de Descartes. La plupart n'y ont vu qu'un procédé de vérification, une sorte de preuve des opérations effectuées par l'analyse et la synthèse. Cette interprétation n'est pas pleinement exacte. On lit en effet dans les *Règles pour la direction de l'esprit :* « L'énumération est nécessaire au complément de la science. En effet, les autres règles sont utiles pour la solution d'un grand nombre de questions; mais il n'y a que l'énumération qui puisse faire que nous portions un jugement sûr et certain sur tous les objets auxquels nous nous appliquons. L'énumération, l'induction est donc la recherche de tout ce qui se rattache à une question donnée, et cette recherche doit être si diligente et si soigneuse, que l'on puisse en conclure avec certitude et évidence que nous n'avons rien omis par notre faute [1]. » Ce n'est certes pas là le signalement d'un simple procédé de vérification, et, si l'énumération n'était qu'un agent de contrôle, on s'étonnerait non sans raison que Descartes l'eût inscrit parmi les procédés fondamentaux de sa méthode.

Nous venons de dire que l'intuition par laquelle sont reliées, dans un raisonnement continu, les propositions successives d'une même question et d'une même science, peut parfois faire brusquement défaut. L'énumération a pour but de suppléer, par l'induction, à l'absence de l'intuition directe. Pour nous en convaincre, voyons de près en quels termes Descartes la décrit : « Par l'énumération suffisante ou induction, nous entendons seulement le moyen qui sert à découvrir la vérité avec plus de certitude que ne pourrait le faire tout autre genre de preuve, excepté la seule intuition. » — « Toutes les fois qu'on ne peut ramener à l'intuition une connaissance quelconque, il faut rejeter le syllogisme et n'avoir foi que dans l'induction, seul recours qui nous reste [2]. » Avant d'aller plus loin, insistons sur ces déclarations. La méthode de Descartes est essentiellement synthétique. L'analyse qu'il emploie n'est pas analogue à l'analyse syllogistique qui décompose en attributs un sujet donné ; elle implique un progrès continu, une extension constante de la connaissance. Tous ses pas en avant sont des synthèses, dont le lien est vu par intuition. On comprend alors qu'en présence des lacunes de l'intuition, Descartes rejette le syllogisme et fasse appel à un autre procédé qui, sans être l'intuition, en est le seul substitut autorisé. Le syllogisme, en effet, se bornerait à décomposer les notions précédemment obtenues, et, sous l'apparence du mouvement, serait le repos de la pensée. L'inférence inductive, au contraire, nous portera au delà du

1. *Regul.*, Reg. 7.
2. *Regul.*, Reg. 7.

point d'arrêt, nous fera franchir les lacunes des intuitions et en renouera la chaîne.

Mais qu'est cette induction par énumération suffisante et méthodique? Prise en elle-même, c'est une opération qui tire une conséquence d'une collection de choses séparées ou de propositions disjointes. Si je veux prouver, par exemple, que l'âme raisonnable n'est pas corporelle, je réunirai tous les corps sous quelques catégories distinctes, et, en les parcourant toutes, je verrai que l'âme raisonnable ne peut se rapporter à aucune d'elles. Si je veux prouver par le même procédé que la surface d'un cercle est plus grande que celle de toutes les autres figures d'un égal périmètre, j'énumérerai ces figures, et les considérant tour à tour, je verrai qu'elles ont une surface plus petite que celle du cercle de même périmètre [1]. Dans ces cas, l'inférence est tirée non plus, comme dans la déduction ordinaire, d'une seule proposition, mais de plusieurs propositions placées en quelque manière sur un même plan.

Veut-on voir à l'œuvre cette induction? Il suffit de reprendre un exemple déjà cité, la recherche de l'anaclastique. Le terme de la réduction, l'origine de la composition est, on l'a vu, la notion de puissance naturelle ; le premier degré de la synthèse est la nature de l'action de la lumière. « Je suppose, dit Descartes, qu'on ne puisse tout d'abord découvrir cette action; alors *on énumérera toutes les autres puissances naturelles, afin que de la connaissance de quelques-unes d'entre elles on puisse au moins conclure par analogie la connaissance de celle qu'on ignore* [2]. » L'obstacle qu'opposait au progrès de la pensée l'absence d'intuition est ainsi franchi, et la déduction proprement dite, un instant interrompue, reprend son cours.

Mais on peut apporter d'autres exemples, et plus frappants encore, du rôle de ce procédé que Descartes prescrit dans les règles maîtresses de sa méthode. Descartes explique l'iris ou arc-en-ciel par des raisonnements complexes que nous n'avons pas à débiter ici, mais qui reposent sur une induction analogique. Il recherche d'abord quelles réfractions subissent les rayons du soleil lorsqu'ils tombent sur une boule de verre; puis il remarque qu'aux proportions près, les apparences produites en cette boule par la réfraction de la lumière sont semblables à celles de l'arc-en-ciel, et il n'hésite pas à transporter aux gouttes de pluie ce qu'il a appris de la boule de verre [3]. L'expérience directe était impossible; l'intuition faisait défaut. Là encore, la

1. Cf. *Regul.*, Reg. 7.
2. *Regul.*, Reg. 8.
3. *Météor.*, Disc. 8.

lacune est comblée par une inférence inductive. « Cette boule de verre, a dit avec justesse un commentateur de Descartes, est un moyen que j'appelle analogue, parce qu'en effet ce n'est que par la proportion qui se rencontre en elle et la goutte de pluie, que je viens aux couleurs de la goutte de pluie [1]. » L'induction qui se tire parfois d'une énumération complète de toute une série de choses, parfois de quelques-unes seulement de ces choses, et parfois même d'une seule, ferait donc corps avec les procédés plus haut décrits et serait le complément indispensable de l'intuition et de la déduction.

Ainsi, en résumé, la méthode de Descartes, qu'il s'agisse de la constitution d'une science ou de la solution d'une question particulière, a pour base la certitude immédiate des natures ou notions simples, et pour procédés la réduction des choses composées aux éléments simples et certains qu'elles recèlent, et la composition graduelle de ces éléments en systèmes de plus en plus complexes, suivant l'ordre même de la complexité des choses.

II

La méthode cartésienne ne prescrit pas seulement l'ordre à suivre dans la solution des questions particulières et dans la disposition des parties d'une même science ; elle détermine encore avec rigueur et clarté l'ordre dans lequel doivent se succéder et s'enchaîner les sciences différentes. Si en chaque question, en chaque science, la lumière sort des propositions les plus simples et les plus aisées à connaître, et s'étend peu à peu aux propositions les plus complexes et les plus obscures, de même, dans l'ordre encyclopédique des connaissances humaines, les sciences aux objets les plus simples doivent être abordées et traitées les premières ; autrement, l'obscurité de celles dont les objets sont plus composés ne se dissipera jamais. Ainsi Descartes fut conduit par sa méthode, non moins que par les prédilections et les habitudes de son génie, à débuter par les mathématiques, puis à faire passer les mathématiques dans le corps entier des sciences de la nature, de même que les propositions les plus simples et les plus élémentaires se retrouvent, à des degrés divers de composition, dans les propositions les plus complexes.

Descartes était né mathématicien. Dès le collège, il montra pour

1. Poisson, *Comment. ou remarq. sur la méthode de René Descartes*, 2e p., 7e observ.

l'analyse des anciens et l'algèbre des modernes des aptitudes qui tenaient du prodige ; déjà même, il avait conçu le dessein de les réformer [1]. Plus tard, pendant toute sa jeunesse, et dans ses retraites studieuses, et dans ses fréquents voyages, à Paris, en Allemagne, en Hollande, dans la compagnie des savants et dans la vie des camps, il prenait plaisir à résoudre les problèmes les plus difficiles. Sa réputation en ce genre d'exercices devint si grande, le nombre des questions dont ses correspondants lui demandaient la solution s'accrut tellement, qu'à plus d'une reprise il renonça à ce passe-temps stérile pour s'appliquer à de plus fructueuses recherches. Il avait alors dépassé les mathématiques, et il appliquait sa méthode à des sciences plus complexes.

Quelle application en avait-il faite aux mathématiques? Et quels fruits en avait-il retirés? Cette question semble facile à résoudre. La méthode est, nous l'avons vu, un extrait généralisé des mathématiques. L'appliquer aux mathématiques, c'était simplement, peut-il paraître, la faire rentrer dans l'enveloppe d'où elle était sortie. Ne retrouve-t-on pas l'esprit et même la lettre de la méthode dans ces lignes où Descartes indique la manière de venir aux équations qui servent à résoudre les problèmes : « Voulant résoudre quelque problème, on doit d'abord le considérer comme déjà fait, et donner des noms à toutes les lignes qui semblent nécessaires pour le construire, aussi bien à celles qui sont inconnues qu'aux autres. Puis, sans considérer aucune différence entre ces lignes connues et inconnues, on doit parcourir la difficulté selon l'ordre qui montre le plus naturellement de tous en quelle sorte elles dépendent mutuellement les unes des autres, jusqu'à ce qu'on ait trouvé moyen d'exprimer une même quantité en deux façons, ce qui se nomme une équation, car les termes de l'une de ces deux façons sont égaux à ceux de l'autre [2]. » Ne croirait-on pas lire, exprimées en langage mathématique, la seconde et la troisième règles de *Discours*? Et n'en est-il pas encore ainsi pour ce qui concerne la résolution des équations? « On doit trouver autant de telles équations qu'on a supposé de lignes qui étaient inconnues, ou bien, s'il ne s'en trouve pas tant, et que nonobstant on n'omette rien de ce qui est désiré en la question, cela témoigne qu'elle n'est pas entièrement déterminée. Et lors on peut prendre à discrétion des lignes connues pour toutes les inconnues auxquelles ne correspond aucune équation. Après cela, s'il en reste encore plusieurs, il faut se servir par ordre de chacune des équations qui

1. Cf. Baillet, *La vie de M. Descartes,* liv. I, chap. 6.
2. *Géom.*, liv. 1er.

restent ainssi, soit en la considérant toute seule, soit en la comparant avec les autres pour expliquer chacune de ces lignes inconnues et faire ainsi en les démêlant qu'il n'en demeure qu'une seule, égale à quelque autre qui soit connue [1]. »

Faut-il s'en tenir à ce rapide aperçu? Ce serait s'interdire l'intelligence de la partie peut-être la plus importante et à coup sûr la plus durable de l'œuvre de Descartes. Lorsque Descartes applique sa méthode aux mathématiques, ce n'est pas pour les pousser plus avant dans les voies où elles étaient engagées; c'est pour leur ouvrir des voies nouvelles. Il ne se propose pas seulement de résoudre des problèmes qui avaient résisté à l'effort des meilleurs esprits de l'antiquité et des temps modernes ; il veut découvrir ou retrouver [2] une mathématique qui soit exempte des défauts qu'une précoce maturité de génie lui avait fait voir dans l'analyse des anciens et dans l'algèbre des modernes ; et s'il en vient à négliger, par lassitude, l'arithmétique et la géométrie [3], c'est qu'il a découvert une façon de traiter des proportions en général, au prix de laquelle la façon ordinaire de considérer les nombres et les grandeurs est inféconde et inutile. Quelle est cette mathématique nouvelle, qui permet de « démêler toutes les questions auxquelles s'étendent l'analyse géométrique et l'algèbre », et dont la puissance ne connaît pas de limites?

On l'appelle d'ordinaire la *géométrie analytique*, et on la fait consister dans l'application de l'algèbre à la géométrie. Avant Descartes, les algébristes, Viète en particulier, avaient déjà résolu par l'algèbre plus d'un problème de géométrie. Mais aucun d'eux n'avait encore découvert les racines de cette alliance et fait voir pour quelle raison les formules purement algébriques peuvent devenir les substituts des formes géométriques. Ces raisons, Descartes les découvrit. L'idée maîtresse et génératrice de la géométrie analytique est aisée à dégager. Les figures géométriques, tracées et représentées dans l'espace, sont faites d'éléments différents, de grandeurs et de formes. Par elles-mêmes, les grandeurs se résolvent en nombres ; mais les formes semblent indociles à une telle réduction. Ce sont en effet des qualités, et non pas des quantités ; et cependant le traitement algébrique des questions géométriques implique la réduction des formes aux grandeurs. Abordée de front, la difficulté est invincible. Descartes l'a résolue en la tournant. Le premier, il vit que la forme

1. *Géom.*, liv. Ier.
2. Cf. *Regul.*, reg. 4.
3. Cf. Baillet, liv. II, chap. 6.

d'une figure résulte de la position des points dont elle se compose et que cette position peut être déterminée par des grandeurs, abstraction faite de toute idée de forme. Il ramena ainsi la forme à la grandeur, par l'intermédiaire de la position.

« Son travail philosophique, a dit A. Comte, a simplement consisté, sous ce rapport, dans l'entière généralisation d'un procédé élémentaire qu'on peut regarder comme naturel à l'esprit humain, puisqu'il se forme pour ainsi dire spontanément chez toutes les intelligences, même les plus vulgaires. En effet, quand il s'agit d'indiquer la situation d'un objet sans le montrer immédiatement, le moyen que nous adoptons toujours, et le seul évidemment qui puisse être employé, consiste à rapporter cet objet à d'autres qui soient connus, en assignant la grandeur des éléments géométriques quelconques, par lesquels on le conçoit lié à ceux-ci. Ces éléments constituent ce que Descartes, et d'après lui tous les géomètres, ont appelé les *coordonnées* de chaque point considéré....

« Après avoir nettement établi cette conception préliminaire, en vertu de laquelle les idées de position, et, par suite implicitement, toutes les notions géométriques élémentaires, sont réductibles à de simples considérations numériques, il est aisé de concevoir directement, dans son entière généralité, la grande idée mère de Descartes, relative à la représentation analytique des formes géométriques... D'après la manière d'exprimer analytiquement la position d'un point sur un plan, on peut aisément établir que, par quelque propriété qu'une ligne quelconque puisse être définie, cette définition est toujours susceptible d'être remplacée par une équation correspondante entre les deux coordonnées variables du point qui décrit cette ligne, équation qui sera dès lors la représentation analytique de la ligne proposée, dont tout phénomène devra se traduire par une certaine modification algébrique de son équation. Si l'on suppose, en effet, qu'un point se meuve sur un plan sans que son cours soit déterminé en aucune manière, on devra évidemment regarder ses deux coordonnées, dans quelque système que ce soit, comme entièrement indépendantes l'une de l'autre. Mais si, au contraire, ce point est assujetti à décrire une certaine ligne quelconque, il faudra nécessairement concevoir que ses coordonnées conservent entre elles, dans toutes les positions qu'il peut prendre, une certaine relation permanente et précise, susceptible, par conséquent, d'être exprimée par une équation convenable, qui deviendra la définition analytique très nette et très rigoureuse de la ligne considérée, puisqu'elle exprimera une propriété algébrique exclusivement relative aux coordonnées de tous les points de cette ligne. Il est

clair, en effet, que lorsqu'un point n'est soumis à aucune condition, sa situation n'est déterminée qu'autant qu'on donne à la fois ses deux coordonnées distinctement l'une de l'autre ; tandis que, quand le point doit se trouver sur une ligne définie, une seule coordonnée suffit pour fixer entièrement sa position. La seconde coordonnée est donc alors une *fonction* déterminée de la première, ou, en d'autres termes, il doit exister entre elles une certaine *équation*, d'une nature correspondante à celle de la ligne sur laquelle le point est assujetti à rester. En un mot, chacune des coordonnées d'un point l'obligeant à être situé sur une certaine ligne, on conçoit réciproquement que la condition, de la part d'un point, de devoir appartenir à une ligne définie d'une manière quelconque, équivaut à assigner la valeur de l'une des deux coordonnées, qui se trouve dans ce cas être entièrement dépendante de l'autre. La relation analytique qui exprime cette dépendance peut être plus ou moins difficile à découvrir ; mais on doit évidemment en concevoir toujours l'existence, même dans les cas où nos moyens actuels seraient insuffisants pour la faire connaître...

« En reprenant en sens inverse les mêmes réflexions, on mettrait aussi facilement en évidence la nécessité géométrique de la représentation de toute équation à deux variables, dans un système déterminé de coordonnées, par une certaine ligne dont une telle relation serait, à défaut d'aucune autre propriété connue, une définition très caractéristique, et qui aura pour destination scientifique de fixer immédiatement l'attention sur la marche générale des solutions de l'équation, qui se trouvera ainsi notée de la manière la plus sensible et la plus simple. Cette peinture des équations est un des avantages fondamentaux les plus importants de la géométrie analytique, qui a par là réagi au plus haut degré sur le perfectionnement général de l'analyse elle-même, non seulement en assignant aux recherches purement abstraites un but nettement déterminé et une carrière inépuisable, mais, sous un rapport encore plus direct, en fournissant un nouveau moyen philosophique de méditation analytique, qui ne pourrait être remplacé par aucun autre [1]. »

Telle serait, d'après la plupart des commentateurs contemporains, la révolution opérée par Descartes en mathématiques. A cette géométrie qui considère les figures telles que les présente tout d'une pièce à l'esprit l'intuition synthétique de l'étendue, il aurait substitué une sorte de géométrie en mouvement dans laquelle l'esprit assiste à la génération des figures par le déplacement du point dans le plan

1. A. Comte. *Cours de phil. posit.*, 2e éd., t. I, p. 314, sqq.

ou dans l'espace, et, saisissant les lois de cette génération, les traduit en langage algébrique, pour en tirer, par le calcul, toutes les conséquences qu'elles recèlent, révolution féconde, qui, remplaçant l'intuition des formes singulières par la conception de formules générales, agrandissait à l'infini le champ et la portée de la géométrie.

Cette façon d'entendre la réforme mathématique de Descartes semble difficile à contester. Elle a pour elle l'autorité de savants illustres et de presque tous les historiens des mathématiques, et, signe plus important encore, elle cadre à merveille avec plus d'un passage de l'obscur traité de *Géométrie* publié en 1637. On y lit en effet, entre autres choses propres à confirmer les vues plus haut exposées : « Considérant la géométrie comme une science qui enseigne généralement à connaître la mesure de tous les corps, on n'en doit pas plutôt exclure les lignes les plus composées que les plus simples pourvu qu'on puisse imaginer être décrites par un mouvement continu, ou plusieurs qui s'entresuivent, et dont les derniers sont entièrement réglés par ceux qui les précèdent, car par ce moyen on peut toujours avoir une connaissance exacte de leur mesure [1]. » Et pourtant, malgré ces témoignages, malgré l'accord à peu près unanime des interprètes, la géométrie analytique est-elle le tout de la réforme cartésienne des mathématiques?

Que Descartes ait allié le premier d'une manière générale et rationnelle l'algèbre et la géométrie, on ne le conteste pas. Mais quels fruits se proposait-il de cette alliance? Etait-ce la rénovation de la géométrie proprement dite? Était-ce au contraire l'accroissement de l'algèbre? Voulait-il féconder la science des grandeurs étendues par le calcul? Voulait-il au contraire éclairer l'algèbre par l'intuition géométrique [2]? Si cette dernière façon de voir était vraie, la géométrie analytique ne serait plus, dans l'œuvre mathématique de Descartes, que la conséquence et comme le contre-coup de la constitution d'une science plus générale.

On est tout d'abord incliné à le croire, par des considérations tirées de la méthode elle-même. Une règle essentielle de la méthode est de commencer par les objets les plus simples. A ce compte, il y a quelque chose de plus simple que les grandeurs étendues, à savoir les grandeurs en général, considérées en dehors de l'étendue

1. *Géom.*, liv. 2.

2. L'interprétation véritable de la géométrie cartésienne a été récemment retrouvée par M. Mouchot : *La Réforme cartésienne étendue aux diverses branches des mathématiques pures*. Paris, 1876.

et de toute autre matière où elles peuvent être réalisées. Ne serait-il pas singulier qu'à l'entrée de la science, Descartes eût failli aux indications les plus précises de ce guide qu'il va docilement suivre à travers toutes les sciences ? Pourtant ce ne saurait être encore qu'une présomption ; le génie n'est pas toujours exempt d'inconséquence. Mais la présomption se fortifie et se transforme en certitude par l'étude de la vie et de l'œuvre de Descartes. Ses biographes nous le montrent obsédé dès sa jeunesse par l'idée de retrouver cette science générale des grandeurs qu'à son sens les anciens avaient dû posséder, et dont il croyait voir quelques traces dans les œuvres de Diophante [1]. Ils nous le montrent abandonnant, jeune encore, l'étude de l'arithmétique et de la géométrie, pour se livrer tout entier à la recherche d'une mathématique universelle dont toutes les mathématiques ne seraient que des parties. Et qu'est cette science universelle? Descartes nous l'apprend lui-même dans les *Règles pour la direction de l'esprit* et dans le *Discours de la méthode* : « Ces pensées m'ayant détaché de l'étude spéciale de l'arithmétique et de la géométrie, pour m'appliquer à la recherche d'une science mathématique en général, je me suis demandé ce qu'on entendait précisément par ce mot mathématique. J'ai découvert que toutes les sciences qui ont pour but la recherche de l'ordre et de la mesure se rapportent aux mathématiques; qu'il importe peu que ce soit dans les nombres, les figures, les astres, les sons ou tout autre objet qu'on cherche cette mesure; qu'ainsi il doit y avoir une science générale qui explique tout ce qu'on peut trouver sur l'ordre et la mesure prise indépendamment de toute application à une matière spéciale [2]. » Rien n'est plus clair que ce texte. La teneur en est confirmée et, s'il se peut, éclaircie par ces paroles du *Discours de la méthode* : « Je n'eus pas dessein pour cela de tâcher d'apprendre toutes ces sciences particulières qu'on nomme communément mathématiques, et voyant que, encore que leurs objets sont différents, elles ne laissent pas de s'accorder toutes en ce qu'elles n'y considèrent autre chose que les divers rapports ou proportions qui s'y trouvent, je pensai qu'il valait mieux que j'examinasse seulement ces proportions en général [3]. » Ainsi, négliger les mathématiques spéciales, c'est-à-dire celles qui, comme l'arithmétique, la géométrie, la mécanique, l'astronomie, l'acoustique, considèrent les objets mathématiques, rapports et proportions, dans leur union avec quelque matière particulière, les nombres, les figures, les mouvements, les forces, les sons, les as-

1. Cf. *Regul.*, reg. 4.
2. *Regul.*, reg. 4.
3. *Méth.*, 2 part.

tres, extraire de ces différentes sciences ce qu'elles ont de commun, faire de ces éléments communs, isolés de toute matière spéciale, l'objet d'une science, qui sera aux mathématiques spéciales, arithmétique, géométrie, mécanique, astronomie, ce que le genre est aux espèces, voilà ce qu'a voulu Descartes. Son but, en réformant les mathématiques, n'était pas de constituer une géométrie nouvelle, mais d'instituer une mathématique universelle, traitant de l'ordre et des rapports en eux-mêmes, de la mesure et des proportions en elles-mêmes, abstraction faite des objets divers où cet ordre et ces rapports, cette mesure et ces proportions peuvent être réalisés. Cette science des objets les plus simples et les plus universels, requise par la méthode à l'entrée de toutes les autres sciences aux objets plus complexes et moins généraux, c'est l'*algèbre spécieuse.*

Mais cette mathématique universelle, Descartes n'a-t-il fait que l'entrevoir comme une exigence logique de sa méthode, ou l'a-t-il réalisée ? Son grand ouvrage mathématique, donné par lui au public en 1637, avec le *Discours de la méthode*, et présenté au même titre que la *Dioptrique* et les *Météores*, comme un essai de cette méthode, est intitulé *Géométrie.* Les trois livres qui le composent ont pour titre, l'un *Des problèmes qu'on peut construire, n'y employant que des cercles et des lignes droites;* le second : *De la nature des lignes courbes*, et le troisième : *De la construction des problèmes qui sont solides et plus que solides*, tous énoncés qui semblent se rapporter à l'une de ces mathématiques spéciales, auxquelles Descartes déclarait renoncer, pour se livrer tout entier à la recherche de la mathématique générale. L'œuvre ne répondrait-elle pas au dessein ? Ou bien Descartes, comme ces anciens qu'il blâme pourtant de l'avoir fait, nous aurait-il envié la connaissance de sa mathématique générale, pour nous en livrer seulement une des applications les plus importantes ? — Ce doute se dissipe à l'étude attentive de l'ouvrage.

Malgré le titre, malgré les apparences, ce n'est pas de géométrie à proprement parler, mais d'algèbre qu'il s'agit dans la *Géométrie.* Sur ce point, les indications de Descartes sont précieuses à recueillir. On sait que plus d'un lecteur avoua ne pas entendre la *Géométrie.* Descartes, loin de s'en étonner et de le regretter, l'avait prévu et s'en serait volontiers réjoui. L'obscurité de son livre était voulue et escomptée par lui : « J'appréhende, écrivait-il à Mersenne, en avril 1637, quelques jours avant la publication de l'ouvrage, qu'il ne se trouvera que fort peu de personnes qui l'entendront. » — « Je sais, lisons-nous de même dans une lettre à Plempius, que le nombre de ceux qui pourront entendre ma *Géométrie* sera fort petit, car

ayant omis toutes les choses que je jugeais n'être pas inconnues aux autres, et ayant tâché de comprendre ou du moins de toucher plusieurs choses en peu de paroles, même toutes celles qui pourront jamais être trouvées dans cette science, elle ne demande pas seulement des lecteurs très savants dans toutes les choses qui jusqu'ici ont été connues dans la géométrie et dans l'algèbre, mais aussi des personnes très laborieuses, très ingénieuses et très attentives [1]. » Sa vraie pensée s'accuse, les précautions de son génie défiant se trahissent dans une lettre écrite à de Beaune, un an après l'apparition de l'ouvrage de 1637 : « J'ai omis, dans ma *Géométrie*, beaucoup de choses qui pourraient y être ajoutées pour la facilité de la pratique. Toutefois, je puis assurer que je n'ai rien omis qu'à dessein, excepté le cas de l'asymptote, que j'ai oublié. Mais j'avais prévu que certaines gens qui se vantent de savoir tout n'auraient pas manqué de dire que je n'avais rien écrit qu'ils n'eussent su auparavant, si je me fusse rendu assez intelligible pour eux, et je n'aurais pas eu le plaisir de voir l'incongruité de leurs objections. » — L'incongruité des objections qui lui sont faites, comme il l'avait prévu, lui donne occasion de préciser sa pensée et son dessein. Ainsi Roberval l'accuse de ne guère faire que répéter Viète. Descartes riposte dans une lettre à Mersenne : « Je commence par où Viète a fini [2], » faisant clairement entendre par là qu'il a pris l'algèbre au point où Viète l'avait laissée. Dans une autre lettre au même correspondant, il revendique avec plus de force encore l'originalité de ses découvertes et en marque mieux le caractère : « Et tant s'en faut que les choses que j'ai écrites puissent être aisément tirées de Viète, qu'au contraire, ce qui est cause que mon traité est difficile à entendre, c'est que j'ai tâché à n'y rien mettre que ce que j'ai cru n'avoir point été vu ni par lui ni par aucun autre, comme on peut voir, si l'on confère ce que j'ai écrit du nombre des racines qui sont en chaque équation, dans la page 372, qui est l'endroit où je commence à donner les règles de mon algèbre, avec ce que Viète en écrit à la fin de son livre *De emendatione equationum*, car on verra que je les détermine généralement en toute équation, au lieu que lui n'en ayant donné que quelques exemples particuliers, dont il fait toutefois si grand état, qu'il a voulu conclure son livre par là, il a montré qu'il ne le pouvait déterminer en général, et ainsi j'ai commencé par où il avait achevé [3]. » Ainsi, déterminer généralement en toute équa-

1. Ed. Cousin, t. VI, p. 336.
2. Ed. Cousin, t. VII, p. 157.
3. Let. à Mersenne, avril 1637, éd. Cousin, t. VI, p. 300. Cf. let. à Mersenne, 13 mai 1638, éd. Cousin, t. VII, p. 157.

tion le nombre des racines, tel a été, de son aveu, le but de Descartes dans la *Géométrie*. C'était là l'objet essentiel de cette mathématique universelle, où rapports et proportions sont traités en dehors de toute application à une matière spéciale. On s'en convaincra plus fortement encore, si l'on rapproche de quelques lignes du *Discours de la méthode* le troisième livre de la *Géométrie*. Dans la seconde partie de la *Méthode*, Descartes déclare que l'observation exacte des préceptes choisis par lui le conduisit en peu de temps, non seulement à venir à bout de plusieurs difficultés mathématiques qu'il avait jugées autrefois très difficiles, mais aussi à déterminer, en celles même qu'il ignorait, « par quels moyens et jusqu'où il était possible de les résoudre [1]. » Voici maintenant l'ordre des questions traitées dans le troisième livre de la *Géométrie* : Combien il peut y avoir de racines dans chaque équation ; quelles sont les fausses racines. — Comment on peut diminuer le nombre des dimensions d'une équation, lorsqu'on connaît quelqu'une de ses racines. — Comment on peut examiner si quelque quantité donnée est la valeur d'une racine. — Combien il peut y avoir de vraies racines dans chaque équation. — Comment on fait que les fausses racines d'une équation deviennent vraies, ou les vraies fausses. — Comment on peut augmenter ou diminuer les racines d'une équation, sans les connaître. — Comment on peut ôter le second terme d'une équation. — Comment on peut faire que toutes les fausses racines d'une équation deviennent vraies, sans que les vraies deviennent fausses. — Comment on peut multiplier ou diviser les racines sans les connaître. — Comment on réduit les nombres rompus des équations à des entiers. — Comment on rend la quantité connue de l'un des termes d'une équation égale à telle autre qu'on veut. — Que les racines tant vraies que fausses peuvent être réelles ou imaginaires. — La réduction des équations cubiques, lorsque le problème est plan. — La façon de diviser une équation par un binôme qui contient sa racine. — Quels problèmes sont solides lorsque l'équation est cubique. — La réduction des équations qui ont quatre dimensions, lorsque le problème est plan, et quels sont ceux qui sont solides. — Enfin règles générales pour réduire les équations qui passent le carré du carré.

Ne sont-ce pas là les articulations successives d'une théorie générale des équations ? Et si, comme nous le montrerons bientôt, Descartes emploie des constructions géométriques à résoudre ces questions, n'est-on pas autorisé à soutenir que le but véritable de l'ouvrage

1. *Méth.*, 2 part.

est la constitution d'une algèbre, traitée par principes généraux, et non, comme celle de Viète, par cas particuliers?

D'ailleurs les contemporains de Descartes ne se sont pas mépris sur sa véritable intention. Ainsi le P. Ciermans faisait remarquer « qu'il aurait été plus à propos de lui faire porter — à l'ouvrage mathématique de 1637 — le nom de *Mathématiques pures* que celui de *Géométrie*, parce que les choses que contient ce traité n'appartiennent pas davantage à la géométrie qu'à l'arithmétique et aux autres parties des mathématiques [1]. » Les commentateurs de sa *Géométrie* la présentent aussi comme un traité des grandeurs en général, en un mot, comme une algèbre. Que dit, par exemple, François Schooten, dans ses *Principia matheseos universalis*, qu'il donne comme une introduction à la méthode géométrique de Descartes? Il commence par poser en principe « que, dans la constitution universelle des sciences mathématiques, bien qu'elles aient des objets divers, il faut considérer seulement les rapports ou proportions qu'on trouve en ces objets. On doit considérer ces rapports et proportions à part et les désigner par les lettres de l'alphabet, qui sont les signes les plus simples et les plus connus de tous, car il n'y a aucune raison pour que par les lettres *a*, *b*, *c* on entende plutôt les grandeurs *a*, *b*, *c* que les poids et les nombres désignés par les mêmes caractères [2]. » Et c'est par une théorie algébrique des opérations que peuvent subir les quantités simples, complexes, fractionnaires et sourdes, qu'il s'efforce d'initier son lecteur à la théorie de la réduction des équations, c'est-à-dire à la géométrie de Descartes. Si Schooten peut sembler un témoin suspect, pour la raison que Descartes refusa de revoir la traduction latine qu'il avait faite de la *Géométrie*, on ne récusera pas du moins le témoignage de Florimond de Beaune, l'auteur des *Notæ breves* sur la *Géométrie* de Descartes, dont Descartes estimait l'intelligence mathématique au point de dire qu'en ces notes « il ne trouvait rien qui ne fût entièrement selon son intention ». C'est par une définition de l'algèbre que de Beaune éclaire l'entrée de la géométrie de Descartes ; et, à ses yeux, cette science nouvelle comprend à la fois l'algèbre numérique, l'analyse géométrique des anciens, et tous les rapports et toutes les proportions en général : « Algebra speciosa, hoc est quæ exercetur per species rerum, quæ litteris alphabeti, aliisve similibus designantur, est scientia investigandis inveniendisque theorematis et problematis

1. Ed. Cousin, t. VII, p. 182.

2. Franscisci a Schooten, *Principia matheseos universalis, seu introductio ad Geometriæ methodum Renati des Cartes*, ed. ab Er. Bartholino. Lugd. Batav. 1651, p. 1 et 2.

inserviens, ac res homogeneas, quarum rationes vel proportiones considerantur, concernens. Dicimus autem rationem inter se habere duas res, cum homogeneæ seu ejusdem naturæ existentes, aut æquales sunt, aut inæquales, et minor per sui ipsius continuam additionem, tandem major evadit, majoremque superans. Adeo ut hæc scientia non solum algebram numerosam atque veterem analysin geometricam comprehendat, sed etiam omne id, quod relationem quamdam habet aut proportionem, ut refert des Cartes, in sua de Methodo dissertatione [1] ». Et plus tard, lorsqu'en 1689 Prestet publie dans ses *Nouveaux éléments des mathématiques, ou principes généraux de toutes les sciences qui ont les grandeurs pour objet*, un corps d'analyse, il fait gloire à Descartes d'avoir le premier constitué sur des principes généraux « cet art d'inventer ce qu'on veut sur toute sorte de grandeurs [2]. »

Le but de Descartes est évident. Comment l'a-t-il atteint? Par une double voie, en réformant l'algèbre et en l'unissant à la géométrie. On a déjà vu ce qu'il trouvait à reprendre dans l'algèbre des modernes. Par l'abus des chiffres et des figures inexplicables, on en avait fait à son sens « un art confus qui embarrasse l'esprit, au lieu d'une science qui le cultive [3]. » Descartes s'appliqua à lui donner « cette clarté et cette facilité suprême que nous supposons devoir se trouver dans les vraies mathématiques [4] ». Il y parvint grâce à une notation nouvelle des grandeurs : « Tout ce qu'il faudra regarder comme l'unité pour la solution de la question, nous le désignerons par un signe unique que l'on peut représenter *ad libitum ;* mais, pour plus de facilité, nous nous servirons de lettres minuscules, *a*,*b*,*c*, etc., pour exprimer les grandeurs déjà connues, et de majuscules, A, B, C, etc., pour exprimer les grandeurs inconnues, et souvent nous placerons les chiffres 1, 2, 3, 4, etc., soit en tête de ces signes, pour indiquer le nombre des grandeurs, soit à la suite, pour exprimer le nombre des relations qu'elles contiennent [5]. » Et, par nombre des relations, Descartes entend les puissances d'une même quantité, « les proportions qui se suivent en ordre continu, proportions que dans l'algèbre ordinaire on cherche à exprimer par plusieurs dimensions et par plusieurs figures, et dont on nomme la première, racine, la seconde carré, la troisième cube, la quatrième double carré [6]. »

1. Ed. de 1657, Amstelod., pub. par Schooten, à la suite de sa trad. lat. de la *Géom*. de Descartes.
2. Préface du t. II.
3. *Méth.*, 2e part.
4. *Regul.*, reg. 4.
5. *Regul.*, reg. 16.
6. *Ibid.*, Cf. *Géom.*

Mais ce n'est là encore qu'une façon la plus claire et la plus simple de toutes, d'exprimer les quantités engagées dans les problèmes ; ce n'est pas une méthode pour résoudre ces problèmes. C'est ici que Descartes, par une féconde inspiration, appelle la géométrie à l'aide de l'algèbre, l'imagination au secours de l'entendement pur. Si l'emploi des notations permet d'exprimer, de comprendre ensemble et de retenir les proportions, en ce qu'elles ont de commun et de général [1], et de constituer cette mathématique universelle qui s'isole des mathématiques spéciales, arithmétique, géométrie, astronomie, mécanique, il est besoin cependant d'éclairer la marche de l'algèbre, « en supposant » les rapports qu'elle considère, dans des sujets qui servent « à en rendre la connaissance plus aisée », sans toutefois « les y asteindre aucunement » [2]. Or rien « de plus simple » et qui puisse être « plus distinctement représenté à l'imagination que les lignes ». « Rien ne se dit des grandeurs en général, qui ne se puisse rapporter à une grandeur quelconque en particulier. D'où il est très facile de conclure qu'il nous sera très utile de transporter ce qui se dit des grandeurs en général, à l'espèce de grandeur qui se représentera le plus facilement et le plus distinctement dans notre imagination. Or cette grandeur est l'étendue réelle du corps, abstraite de toute autre chose que ce qui a figuré [3] ». Et le fruit de cette alliance ne sera pas seulement de rappeler perpétuellement à l'esprit le rapport étroit de la mathématique universelle aux mathématiques particulières, mais d'éclaircir et de rendre intelligible ce qui, sans cela, resterait obscur et inintelligible dans la science des grandeurs en général. Voici en quels termes s'exprime à ce sujet le commentateur avoué et en quelque sorte officiel de la géométrie cartésienne, Florimond de Beaune : « Ce qu'il y a de meilleur pour établir les préceptes de cette science, l'algèbre spécieuse, c'est de considérer ces rapports généraux dans des lignes. Les lignes en effet sont les objets les plus simples de tous, et elles expriment tous les rapports que nous pouvons considérer entre toutes les autres choses, ce que ne font pas les nombres, qui ne peuvent exprimer les rapports que nous rencontrons entre les quantités incommensurables. En outre, nous pouvons nous servir des lignes pour toutes les autres choses qui ont entre elles rapport et proportion. En effet, bien que la ligne n'ait aucun rapport avec une surface et la vitesse de quelque mouvement déterminé, ou toute autre chose différente, nous pouvons cependant exprimer par deux droites le rapport qui existe entre deux surfaces

1. Cf. *Méth.*, 2e part.
2. *Méth.*, 2e part.
3. *Regul.*, reg. 4.

et deux vitesses, ou d'autres choses qui ont entre elles quelque rapport [1]. » En d'autres termes, les rapports généraux des grandeurs, exprimés par les signes algébriques, ont besoin d'être représentés directement à l'intuition dans quelque matière ; celle qui se prête le mieux à cette représentation est l'étendue linéaire; car elle peut exprimer tous les rapports, même les rapports incommensurables.

Ce commentaire doit à son tour être commenté. — Il faut savoir ce qu'était l'algèbre, lorsque Descartes entreprit de la réformer. Elle était engagée dans une voie sans issue. Ce n'est pas qu'elle n'eût déjà substitué, dans le calcul, les lettres de l'alphabet aux chiffres, et atteint par là un degré élevé de généralité. Mais elle manquait de cette clarté continue et de cette unité qui font la science. Quelques-unes de ses opérations étaient aveugles, et les autres n'étaient pas unies ensemble par un mode uniforme d'interprétation. Elle faisait usage de l'addition, de la soustraction, de la multiplication et de la division. Mais, en ce qui concerne l'interprétation, et pour parler seulement des grandeurs les plus aisées à connaître, les grandeurs géométriques, elle aboutissait vite à des symboles dénués de toute signification concrète. Ainsi, la somme de la différence de deux droites était une autre droite ; leur produit, un rectangle ; le produit du rectangle par une droite, un solide. Mais l'espace n'ayant que trois dimensions, la représentation géométrique des opérations plus complexes, telles que la construction du carré de carré et de toutes les autres puissances supérieures, faisait brusquement défaut, et le calcul était réduit à opérer aveuglément dans le vide. Il y a plus : les interprétations données à l'addition, à la soustraction, à la multiplication, à la division, n'étaient pas du même ordre. Viète lui-même distinguait deux espèces de grandeurs, les grandeurs homogènes et les grandeurs hétérogènes. Les premières résultaient de l'addition et de la soustraction ; les secondes, de la multiplication et de la division.

« Si une grandeur s'ajoute à une grandeur, celle-ci est homogène à l'autre.

« Si une grandeur est soustraite d'une grandeur, celle-ci est homogène à l'autre.

« Si une grandeur est multipliée par une grandeur, celle qui en résulte est hétérogène à l'une et à l'autre.

« Si une grandeur est divisée par une grandeur, celle-ci est hétérogène à l'autre.

De là cette loi :

1. *Notæ breves*, éd. cit., p. 107.

« Les homogènes se comparent aux homogènes.

« Quant aux grandeurs hétérogènes, on ne peut savoir, ainsi que le disait Adraste, comment elles se comportent entre elles [1]. »

Il en résultait une variété d'interprétations, irréductible à l'unité systématique de la science.

Que fit Descartes? Il créa cette unité d'interprétation et l'étendit sans exception à toutes les opérations de calcul. Pour cela, il lui suffit de substituer, à la représentation de la seconde et de la troisième puissances par des surfaces et des solides, une représentation où les lignes seules sont employées. De la sorte disparaît l'obstacle où venait échouer l'algèbre de Viète, dès la quatrième puissance, à laquelle ne correspond pas, pour la représenter géométriquement, une quatrième dimension de l'espace; la distinction des grandeurs homogènes et des grandeurs hétérogènes s'évanouit; toutes les grandeurs peuvent, par suite, être comparées entre elles; une voie unique et indéfinie s'ouvre devant la science générale des grandeurs.

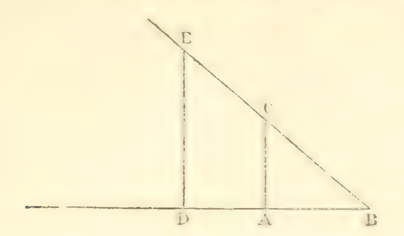
Que telle ait été l'œuvre de Descartes, l'étude de la *Géométrie* ne permet pas d'en douter. Considérons-en surtout le début. Il a pour but d'établir un parallélisme exact et rigoureux entre les opérations de l'arithmétique et les constructions géométriques. Additionner deux nombres, c'est composer un nombre qui contienne autant d'unités que les deux nombres donnés; de même, additionner deux droites, c'est construire une droite qui soit égale aux deux droite données. Soustraire un nombre d'un autre, c'est composer un autre nombre qui contienne seulement autant d'unités que le plus grand des nombres donnés en présente en excès sur le plus petit; de même, soustraire une droite donnée d'une autre droite, c'est construire une droite qui soit égale à l'excès de la plus grande sur la plus petite. Multiplier deux nombres l'un par l'autre, c'est composer un nombre qui soit à l'un des nombres donnés ce que l'autre est à l'unité; de même, multiplier une droite par une autre droite, c'est construire une autre droite qui soit à l'une des droites données ce que l'autre est à l'unité.

Soit, par exemple, AB l'unité, et qu'il faille multiplier BD par BC; je n'ai qu'à joindre les points A et C, puis tirer DE parallèle à CA, et BE est le produit de cette multiplication.

Diviser un nombre par un autre, c'est composer un nombre qui soit à l'un des deux comme l'unité est à l'autre. De même, diviser une droite par une autre, c'est construire une autre droite qui soit à l'une des deux ce que l'unité est à l'autre. Soit, par exemple, BA

1. Viète, *Isagoge*, éd. Schooten.

l'unité, et qu'il faille diviser BE par BD, je joins E et D, puis je mène CA parallèle à ED, et BC est le résultat de cette division. Enfin, trou-



ver la racine carrée, la racine cubique, etc., de nombres donnés, est la même chose qu'en géométrie trouver une, deux, ou plusieurs moyennes proportionnelles entre l'unité et quelque autre ligne. « S'il faut, par exemple, tirer la racine carrée de GH, je lui ajoute en ligne droite FG, qui est l'unité, et, divisant FH en deux parties au point K, du centre K je tire le cercle FIH, puis élevant du point G une ligne droite jusqu'à I, à angle droit sur FH, c'est GI qui est la racine cherchée [1]. »



Ainsi toutes les opérations, addition, soustraction, multiplication, division, extraction des racines, peuvent s'effectuer d'une manière uniforme sur des droites, et les résultats auxquels elles aboutissent sont toujours des lignes droites.

Exprimons maintenant, à l'aide des symboles et des signes de l'algèbre, ces opérations diverses : « Si je nomme a et b les lignes BD et GH, j'écris $a + b$ pour les ajouter l'une à l'autre, $a - b$ pour soustraire b de a, et ab pour les multiplier l'une par l'autre, et $\frac{a}{b}$ pour diviser a par b, et aa ou a^2 pour multiplier a par soi-même, et a^3 pour le multiplier encore une fois par a, et ainsi à l'infini, et $\sqrt{a^2 + b^2}$ pour tirer la racine carrée de $a^2 + b^2$, et $\sqrt{C.\,a^3 - b^3 + ab^2}$ pour tirer la racine cubique de $a^3 - b^3 + ab^2$, et ainsi des autres [2]. »

1. *Géom.*, l. I. Sur la recherche des moyennes proportionnelles entre deux droites, voir le commencement du 3e livre de la *Géométrie*. 2. *Géom.*, liv. Ier.

Ainsi les opérations effectuées sur des droites se traduisent, en langage algébrique, par des monômes et des polynômes. Il en résulte que si, par ces opérations, on parvient à trouver deux expressions d'une même droite, en fonction des données et des inconnues d'un problème, elles pourront se mettre en équation, et que, réciproquement, toute équation algébrique sera susceptible de représenter les deux expressions d'une même droite.

Tels sont les principes qui permettent à Descartes de donner une théorie générale de la résolution graphique des équations. Grâce à la correspondance perpétuelle de l'algèbre et de la géométrie, l'intuition soutient le calcul abstrait en chacune de ses démarches; une infinité de questions qui semblaient impénétrables s'ouvrent et se résolvent. Ainsi les problèmes plans se résolvent « en coupant d'un cercle une ligne droite; » les problèmes solides, « en coupant d'un cercle une parabole; » les problèmes d'un degré plus composé, « en coupant d'un cercle une ligne qui n'est que d'un degré plus composée que la parabole, » et « il ne faut que suivre la même voie pour construire tous ceux qui sont plus composés à l'infini, car, en matière de progression mathématique, lorsqu'on a les deux ou trois premiers termes, il n'est pas malaisé de trouver les autres [1]. » La puissance de cette méthode de résolution est donc illimitée.

On ne saurait maintenant se méprendre sur la nature et la portée de la réforme mathématique de Descartes. Le but de l'alliance qu'il établit entre l'algèbre et la géométrie n'est pas de renouveler la géométrie, mais d'éclairer l'algèbre aux clartés de l'intuition géométrique. Ce qu'il se propose, c'est, en un mot, la résolution graphique des équations. Par une réciprocité inévitable, la géométrie recevra de ses services à l'algèbre une constitution nouvelle et des procédés plus puissants de découverte. Plus tard, lorsque, avec Newton, Leibniz, Bernouilli, Euler, l'analyse s'enrichira de nouvelles fonctions, lorsque, par suite, elle s'isolera de l'intuition géométrique pour se livrer uniquement à ses principes internes de développement, le sens véritable de la réforme cartésienne se perdra peu à peu. La géométrie analytique apparaîtra, non plus comme une conséquence, mais comme le but de l'œuvre mathématique de Descartes. Cette fausse perspective doit être redressée; les choses doivent être remises dans l'ordre que prescrivait la méthode. Fidèle à cette méthode, Descartes a inauguré la réforme des sciences par la science des choses les plus simples de toutes, c'est-à-dire des rapports et des proportions en général, par la mathématique universelle, comme il l'appelait lui-même.

Louis Liard.

1. *Géom.*, liv. 3.

LA FOLIE CHEZ LES ENFANTS

I

C'est un préjugé assez répandu que l'enfant, par le bénéfice de son âge, est à l'abri de la folie. Comment se résigner à croire que la nature se livre à ce jeu cruel de déformer des intelligences qu'elle a à peine formées, de désorganiser immédiatement ce qu'elle commence à organiser, de jeter enfin dans les désordres de l'aliénation mentale des êtres qu'elle vient d'appeler à la vie. Naître pour devenir fou! Quelle anomalie! Quelle contradiction apparente avec les lois de la nature! L'enfant par l'énergie d'une force qui ne s'est pas encore usée et fatiguée au contact des choses humaines, par la sève encore intacte de ses facultés naissantes, ne doit-il pas trouver grâce devant la folie?

Les faits ne permettent pas de s'arrêter à cette illusion complaisante? Les enfants n'échappent pas plus à la folie qu'ils n'échappent à la maladie. Sans doute l'insanité est relativement peu fréquente dans le premier âge et même dans la jeunesse. C'est de vingt à trente ans que les cadres commencent à s'emplir, dans les statistiques de la folie. De trente à quarante ans, « il y a foule, » selon une expression du Dr Guislain. A l'âge où les facultés ont perdu la fraîcheur vigoureuse des premières années, où les passions sont âpres ou ardentes, où l'homme se trouve le plus engagé dans les luttes de la vie, il est naturel que les chances de folie atteignent leur maximum. Après quarante ans, la proportion baisse de nouveau : l'homme est moins sujet à contracter les affections mentales, parce que, ayant déjà éprouvé avec succès ses forces dans les crises de l'existence, il est raffermi et consolidé dans sa raison! comme il l'est aussi dans son tempérament et dans sa santé. La vieillesse seule, avec l'affaissement général des facultés, ramènera en plus grand nombre les cas de folie, de démence sénile. Nulle

époque de la vie en définitive ne comporte d'immunité absolue contre l'aliénation mentale. Le seul privilège de certains âges, tels que l'enfance, c'est que la folie y est plus rare. L'enfant, qu'on voudrait n'avoir à étudier que dans le développement normal de son intelligence ou de sa sensibilité, qu'on aimerait à peindre seulement dans le gracieux et pur épanouissement de sa nature, l'enfant, malgré les conditions favorables qui le protègent, n'est pas exempt de la loi commune, et il a droit à un chapitre spécial dans tout traité un peu complet de pathologie mentale.

Esquirol semblait être d'un avis contraire quand il écrivait : « L'enfant est à l'abri de la folie; » mais il ajoutait tout de suite pour corriger ce que cette règle générale a de trop absolu : «... A moins qu'en naissant l'enfant n'apporte quelque vice de conformation ou que des convulsions ne le jettent dans l'imbécillité ou l'idiotie [1]. » Ajoutons nous-même que les exceptions admises par Esquirol sont insuffisantes et incomplètes. Tous les cas de folie infantile, même ceux que cite Esquirol, ne peuvent rentrer dans les catégories trop étroites des folies que détermine un vice de conformation ou que provoque un accès convulsif. Les causes morales de l'insanité peuvent agir jusque chez l'enfant : témoin, par exemple, ce petit maniaque soigné par Esquirol, qui jusqu'à huit ans n'avait manifesté rien d'insolite dans ses facultés, mais qui, après le siège de Paris, en 1814, effrayé et troublé de tout ce qu'il voyait, tomba subitement dans le désordre intellectuel le plus prononcé.

Depuis Esquirol, un grand nombre de faits ont été recueillis, qui élargissent le sujet et rendent possibles quelques inductions générales. On trouvera, par exemple, une longue et intéressante liste d'observations dans le travail du Dr Berckam (1864) [2]. D'autres cas ont été signalés à diverses reprises dans les *Annales médico-psychologiques* [3]. Aussi la plupart des aliénés n'hésitent plus à reconnaître la possibilité de la folie chez les enfants. M. Maudsley, dans sa *Pathology of Mind*, a mis en relief cet aspect nouveau des maladies mentales, en lui consacrant un beau chapitre intitulé : *The Insanity of early life* [4].

Il semble cependant que quelques observateurs répugnent encore

1. Esquirol, *Des maladies mentales*, t. I, p. 15.
2. Voyez le journal allemand *Correspondenz-Blatt*, année 1864.
3. Voyez surtout, dans la collection des *Annales*, les volumes suivants : 1849, p. 72; 1855, p. 60; *ibid.*, p. 527; 1857, p. 218; 1861, p. 305; 1867, p. 326 et suiv.; 1870, p. 260 et suiv. — Voyez aussi dans le *Journal de médecine psychologique*, 1858, le travail de M. Brierre de Boismont, *Recherches sur l'aliénation mentale des enfants et particulièrement des jeunes gens.*
4. Maudsley, *Pathology of Mind.*

à admettre l'existence de la folie chez le tout petit enfant. Vers la huitième ou la dixième année, les faits sont trop nombreux et trop caractéristiques pour qu'il soit possible de les nier. « Il n'existe pas, dit le Dr Morel, un médecin d'aliénés qui ne puisse citer de véritables perturbations intellectuelles chez les enfants de six à quinze ans [1]. » Six ans, ce serait donc la limite extrême en deçà de laquelle seulement l'enfant pourrait devenir fou. Les faits contredisent encore cette opinion et prouvent que l'âge de la folie doit être reculé jusqu'aux premiers commencements de la vie. Esquirol rappelle l'observation faite par le Dr Franck d'un maniaque de vingt-quatre mois [2]. Haslam parle d'une petite fille qui vers la troisième année fut atteinte d'aliénation, d'un garçon de deux ans qui, sans cause connue, fut pris d'agitation maniaque [3]. Stoll raconte l'histoire d'un enfant qui à la suite de la vaccination tomba dans la manie [4]. Nous aurons l'occasion de rapporter d'autres exemples analogues d'une folie tout aussi précoce. L'aliénation de l'intelligence peut donc suivre immédiatement et même accompagner son premier éveil. Ce n'est pas assez de dire que l'enfant peut devenir fou : la vérité, c'est que parfois il naît fou.

Rien de plus intelligible d'ailleurs, même *à priori* et à supposer qu'elle ne fût pas démontrée par l'expérience, que la possibilité de la folie chez l'enfant Il suffit de considérer que le nouveau-né n'est pas un être entièrement neuf. Il a déjà un passé. celui de sa famille et de sa race. Il est l'héritier de tout un patrimoine de dispositions, d'aptitudes, de qualités et de défauts, patrimoine que lui ont fait les actions de ses ancêtres. Sa nature individuelle plonge par des racines profondes et cachées dans la nature commune de la famille à laquelle il appartient. Il peut donc y avoir une innéité de la folie, comme il y a une innéité de la raison. L'enfant peut venir au monde avec des prédispositions morbides, au moral comme au physique. Sans doute, le plus souvent, les germes maladifs de l'âme ne se développeront pas tout de suite; ils couveront de longues années, ils resteront à l'état latent. jusqu'à ce qu'ils éclatent sous l'action des circonstances. Parfois la virtualité transmise à l'individu nouveau ne doit éclore qu'à un jour donné, à une date en quelque sorte fixée d'avance. Un homme se marie, devient fou à une certaine époque : son fils, né avant cette époque, aura un accès de folie qui sera comme l'éphéméride de celui de son père. Mais la folie héréditaire ne connaît pas toujours ces répits et ces lenteurs. Il arrive

1. Morel, *Traité des maladies mentales*, p. 100.
2. Esquirol, *op. cit.*
3. Haslam, *Observations on Madness*. London, 1809.
4. Voyez *Annales médico-psychologiques*, 1867, I, p. 329.

aussi qu'elle éclate dès le premier jour, particulièrement quand l'aliénation des parents a coexisté avec l'acte de la génération ou de l'enfantement. Crichton en rapporte, d'après Greeding, un exemple bien frappant : « Une femme d'environ quarante ans, réellement folle, mais d'ailleurs bien portante, accoucha, le 20 janvier 1763, d'un enfant mâle qui fut aussitôt un fou furieux. Lorsqu'on l'apporta à notre asile, c'est-à-dire le 24 janvier, il avait dans les jambes et les bras une telle force que quatre femmes pouvaient à peine le tenir. Ces accès se terminaient par d'inexplicables éclats de rire; ou bien l'enfant, dans un emportement de colère, brisait et déchirait tout ce qui était à sa portée, ses vêtements, ses couvertures, son lit... Nous n'osions pas le laisser seul, sans quoi il serait monté sur les bancs et sur les tables, ou même eût essayé de ramper dans les rues. Peu de temps après, quand les dents commencèrent à lui pousser, l'enfant mourut [1]. » Ici, la folie avait été transmise par la mère à l'enfant, par une sorte de communication directe, de la main à la main, pour ainsi dire. L'aliénation de la mère se continuait sans interruption, et avec des caractères analogues, dans l'agitation maniaque du fils.

L'hérédité morbide n'agit donc pas seulement à distance et comme par des effets à longue portée : son action peut être immédiate et instantanée. Ce qui retarde en général l'explosion du mal, ce sont les conditions particulières de la vie morale de l'enfant. La faiblesse même de l'intelligence enfantine est une garantie, une protection contre la folie. La première condition pour qu'une cause de destruction agisse, c'est qu'il y ait quelque chose à détruire. Où il n'y a rien, comme on dit, le roi perd ses droits. Par d'autres côtés cependant, la nature de l'enfant offre une proie facile à l'envahissement de la folie. Il y a, au milieu de tant de variétés pathologiques, deux formes très caractérisées, très distinctes d'aliénation mentale, la folie intellectuelle et la folie morale, l'une qui consiste essentiellement dans le désordre des idées et l'absurdité des croyances, l'autre dans l'altération des désirs et la perversité des actes. Or ce qui constitue la première, c'est l'absence des idées intermédiaires qui, dans l'état normal, viennent pour ainsi dire s'interposer entre la conception et la croyance, qui empêchent l'idée folle d'aboutir et de s'installer dans l'esprit, qui tout au moins la délogent, qui enfin rectifient les illusions et les hallucinations des sens. De même, ce qui caractérise la folie morale c'est l'absence de la volonté, c'est-à-dire du pouvoir modérateur qui, chez l'homme sain, se place entre

1. Voyez Maudsley, *op. cit.*, p. 258.

l'impulsion et l'acte et arrête l'agent au moment où il allait obéir à l'entraînement aveugle de l'instinct. Eh bien, précisément l'enfant, par la pauvreté de ses souvenirs et le dénuement de son intelligence, comme par l'inertie de sa volonté, l'enfant se trouve à ces deux points de vue dans la situation la plus favorable au développement de la folie. Les idées folles, si elles ont une fois pénétré dans sa conscience, n'y rencontrent aucun obstacle : sa mémoire est trop faible, trop dégarnie d'expériences, pour résister à la conception fausse que suggère l'hallucination. De même les impulsions morbides, transmises par l'hérédité, et qu'une volonté adulte parviendrait peut-être à maîtriser, sont irrésistibles chez l'enfant; sa volonté vacillante n'oppose aucune barrière aux mauvais instincts. La folie, quand elle menace l'homme mûr, a d'abord à triompher d'une intelligence éprouvée, depuis longtemps assise dans ses croyances, de sorte que l'hallucination même peut coexister avec la raison; il lui faut en outre vaincre cette énergie volontaire que l'âge a fortifiée, et devant laquelle s'arrêtent à chaque instant les suggestions irréfléchies de la passion, les désirs bizarres et capricieux qui sollicitent même l'esprit le plus sain. Mais, quand par malheur la folie s'abat sur l'enfant, elle est d'emblée maîtresse de la place, et c'est dans un terrain ouvert, sans défense, qu'elle exerce impunément ses ravages.

Il n'est donc plus permis de contester la possibilité de la folie chez les enfants. Mais, cette vérité générale une fois établie, il importe d'entrer dans le détail, de chercher sous quelles formes se présentent dans ces âmes mal équilibrées et en voie de formation les phénomènes de l'aliénation mentale, de suivre enfin l'évolution parallèle des facultés et des maladies qui les frappent.

II

C'est par l'activité musculaire que se manifeste d'abord la vie mentale de l'enfant. Dès les premiers jours de son existence, l'enfant pourrait être défini un être qui se meut. Ses mouvements sont spontanés, automatiques, ou réflexes, provoqués par des énergies internes, ou sollicités par les excitations du dehors. La volonté ne les gouverne pas encore; mais, jusque dans cette mobilité presque inconsciente de l'enfant, il y a, quand aucune influence morbide n'agit, un ordre naturel, parfois une grâce involontaire et non cherchée. Que la maladie intervienne, et à la place

de ces mouvements réguliers, rhythmés, apparaîtra une mobilité absolument désordonnée, folle, des accès d'agitation terrible, enfin ce fléau de l'enfance qu'on appelle les *convulsions*.

Les convulsions ne sauraient être considérées comme une simple maladie physique : elles constituent par certains côtés une véritable maladie mentale. La preuve, c'est l'action qu'elles exercent souvent sur le développement futur de l'intelligence : elles ne laissent pas seulement à l'enfant qu'elles ont violemment atteint des infirmités corporelles ; elles ne se contentent pas de disloquer les membres, de faire grimacer le visage ; il arrive aussi qu'elles atteignent l'intelligence, qu'elles rendent le petit patient idiot pour la vie : « Nous voyons bien souvent l'idiotie succéder aux convulsions de la première enfance [1]. » La preuve encore, ce sont les troubles intellectuels qui les accompagnent quand elles se produisent chez des enfants déjà grands : la perte complète de la connaissance, une sorte de stupeur en est alors l'effet immédiat. D'ailleurs en elles-mêmes, puisqu'elles sont un dérèglement de l'activité musculaire, les convulsions rentrent dans le domaine de la psychologie. On peut dire qu'elles sont un délire des muscles, de même que le délire sera une convulsion de l'esprit.

A l'âge où l'intelligence n'est pas encore éveillée, les convulsions sont la seule forme possible de la folie. Tandis que chez l'adulte elles se trouveront compliquées par tous les désordres de l'aliénation mentale, par le trouble de toutes les facultés, chez l'enfant elles se produisent pour ainsi dire à l'état d'isolement. La situation morbide qu'elles trahissent ne peut s'étendre alors qu'à la seule faculté qui soit développée, la faculté de se mouvoir. Remarquons d'ailleurs que les convulsions reproduisent extérieurement les apparences et comme le masque de la folie. Rien ne ressemble plus au maniaque qui se tord dans une agitation insensée, à la pythonisse qui se démène, au possédé dont le diable contracte les membres et qui gesticule à tort et à travers, que le petit enfant qui subit l'étreinte d'un accès convulsif. Chez les animaux, les affections mentales se manifestent aussi par des convulsions ou des accidents qui s'en rapprochent. Les pêcheurs du Volga connaissent une espèce de poissons qu'ils regardent comme susceptible de folie, parce que ces poissons nagent impétueusement en cercle. L'éléphant, d'habitude si calme et si doux, est parfois saisi d'une sorte de frénésie qui le plonge dans une agitation furieuse ; il se jette violemment sur tout ce qu'il rencontre, hommes, animaux, choses, et détruit tous les objets qui sont à sa portée. Dans tous ces

1. Trousseau, *Clinique médicale*, 1868, t. II, p. 181.

cas, chez l'éléphant devenu destructeur comme chez l'enfant en proie aux convulsions, le principe de désordre est le même : une cause morbide a supprimé le lien naturel qui subordonne les mouvements de l'individu aux besoins normaux de ses organes ou aux impressions reçues du dehors ; une cause morbide a déchaîné l'activité musculaire et livré à une sorte de fureur épileptique tous les éléments moteurs de l'organisme.

Si l'on considère chez l'enfant la nature des causes qui déterminent les convulsions, on sera encore plus disposé à admettre le caractère mental de ce fait pathologique. Sans doute l'accès convulsif provient souvent d'un accident. Trousseau en cite un exemple curieux. Un médecin appelé auprès d'un petit enfant s'avise d'ôter le bonnet du malade : il aperçoit un brin de fil posé sur le crâne, et, cherchant à l'enlever, il attire à lui une longue aiguille profondément enfoncée dans le cerveau. L'aiguille une fois arrachée, les convulsions cessèrent immédiatement [1]. Mais le plus souvent les convulsions relèvent de causes intimes, d'affections cérébrales transmises par l'hérédité. Elles se produisent chez des individus doués d'une susceptibité nerveuse particulière, qui passe, avec la vie, des ascendants aux descendants, et qui se manifeste tantôt par un phénomène, tantôt par un autre, par un accès convulsif chez l'enfant, par l'épilepsie ou l'hystérie chez l'adulte. « Que l'on veuille bien y regarder avec soin, et l'on ne trouvera peut-être pas une seule famille d'aliénés dans laquelle l'éclampsie de l'enfance n'ait joué un certain rôle. Même dans les familles simplement *nerveuses*, ne renfermant pas encore d'aliénés dans leur sein, l'apparition de l'éclampsie de l'enfance se manifestant successivement chez plusieurs enfants doit être considérée comme un symptôme de mauvais augure [2]. » Elle est comme le premier signal de l'invasion possible de la folie dans une famille jusque-là saine.

Les convulsions peuvent donc être considérées comme le premier degré de la folie chez l'enfant : l'hallucination est le second.

Le nouveau-né ne tarde pas à devenir autre chose qu'un petit être qui se meut : il se manifeste bien vite comme un être sensible, capable de perceptions et de sensations. Il voit, il entend, il touche. L'intelligence s'ouvre à la représentation du monde extérieur. Chaque jour, un morceau de la réalité matérielle se détache, sous forme de perceptions, de l'ensemble des choses, et pénètre dans le cerveau

1. Trousseau, *op. cit.*, p. 166.

2. Voyez *Annales médico-psychologiques*, 1879, I, p. 55, *De l'alcoolisme des parents considéré comme cause d'épilepsie chez leurs descendants*, par le Dr H. Martin.

de l'enfant. En même temps, la sensibilité s'émeut, et une multitude de petits plaisirs et de petites peines, comme les vagues qui rident la surface d'un lac, viennent agiter les parties superficielles du système nerveux. La mémoire s'empare de ces acquisitions des sens, et des souvenirs se forment. L'idée ou du moins l'image se fixe dans l'esprit. De là et dès les premiers mois de l'enfance la possibilité du rêve et de l'hallucination.

L'hallucination est un phénomène complexe dont nous n'avons pas à décrire ici toutes les formes. Il n'est guère plus possible de contester aujourd'hui que les perceptions fausses qui la constituent dérivent à la fois d'une lésion, d'une altération, d'un désordre quelconque dans les organes des sens, et d'une perturbation plus profonde qui affecte les centres nerveux et par suite la mémoire et l'imagination. On ne peut accepter ni l'opinion extrême d'Esquirol, de Leuret, de Lélut, pour lesquels l'hallucination n'est qu'une idée projetée au dehors et par suite une perturbation purement mentale, ni la thèse contraire de M. Luys, qui ne voit dans l'hallucination qu'un fait purement physiologique, qu'une lésion localisée dans les organes des sens et les ganglions nerveux. Sans doute la participation de l'organe sensible aux illusions de l'halluciné est démontrée par les faits, notamment par ce que les aliénistes appellent les hallucinations dédoublées. Le malade voit de l'œil gauche un fantôme qui n'est nullement visible pour l'œil droit. De même pour le déplacement de l'image qui se transporte d'un point à un autre lorsqu'on fait mouvoir le globe de l'œil. De même encore pour cette observation si précise qui établit que les hallucinations accompagnent parfois les maladies de l'œil, par exemple les ulcérations de la cornée. Mais la participation de l'intelligence n'est pas moins certaine. Un halluciné de la vue verra des clartés célestes ou des flammes infernales, selon qu'il sera religieux ou impie. Les habitudes du caractère, les pensées familières, les sentiments invétérés donnent à chaque hallucination, selon les individus, une physionomie propre. Les habitants des villes ont des hallucinations autrement compliquées que les paysans. En un mot, l'imagination intervient, fournit des aliments à l'hallucination. Il est même probable qu'elle en est le plus souvent le point de départ et la cause. L'imagination excitée, exaltée, trouble les sens à leur tour et y détermine des représentations illusoires. Les conditions normales sont alors détruites et comme renversées. En effet tandis que la perception est une sensation devenue idée, l'hallucination est une idée devenue sensation.

L'imagination est encore trop peu développée chez l'enfant pour que l'on puisse s'attendre à rencontrer fréquemment chez lui les

phénomènes hallucinatoires. Il ne peut y avoir d'ailleurs, dans ces petites têtes enfantines, à peine peuplées de quelques souvenirs, que de courtes hallucinations : rien qui ressemble à ces illusions compliquées, qui font tableau et qui déroulent la variété de leurs conceptions dans l'esprit de l'homme mûr, accablé d'idées et surchargé de passions. Lorsque l'esprit a grandi, lorsque la mémoire s'est enrichie, l'illusion peut puiser à pleines mains dans le vaste magasin des idées. Chez l'enfant, tout est en raccourci, les troubles et les désordres, non moins que les opérations normales et régulières de la pensée.

D'autre part, il est évident que, chez le petit enfant qui ne parle pas encore, l'hallucination, si elle se produit, échappe aisément au contrôle de l'observateur. Rares par eux-mêmes, les faits de ce genre sont encore plus rarement observables. On ne s'étonnera donc pas que les constatations sur ce point soient si peu fréquentes. Mais, le fussent-elles encore moins, toutes les analogies nous donneraient le droit d'affirmer *à priori* la possibilité de l'hallucination enfantine. L'enfant rêve en effet : le petit dormeur de deux ans ou même moins pousse souvent de vrais éclats de rire, en souvenir de ses jeux et des amusements de la veille, ou des cris douloureux, comme sous l'oppression d'un songe effrayant. On le voit sourire, comme à une apparition qui l'égaye. Plus tard, il parle, il gesticule. Quoi qu'en dise Tiedemann, ces manifestations de l'enfant endormi ne sauraient s'expliquer par la seule irritabilité mécanique du corps : elles supposent un léger travail de l'imagination et de la mémoire, de fugitives impressions qui traversent le cerveau.

Quand on veut raisonner exactement sur la nature de l'enfant, il ne faut pas craindre de chercher chez l'animal des points de comparaison. L'homme enfant, dans ses actes, sinon en puissance, est ce que l'animal restera toute sa vie. Ce que l'observation découvre chez l'un peut avec vraisemblance être attribué à l'autre. Or l'animal présente parfois dans son état mental de véritables folies et, pour nous en tenir au sujet qui nous occupe, des phénomènes hallucinatoires. De récentes expériences établissent que le chien, par exemple, dont on savait déjà qu'il rêve, qu'il aboie en songe, peut être aussi la victime de l'hallucination. Le Dr Magnan, en injectant de l'alcool dans les veines d'un chien bien portant, a vu naître chez l'animal de sauvages accès de fureur : le chien se dresse, aboie furieusement et semble entrer en lutte avec des chiens imaginaires; après quoi il s'apaise et rentre dans sa quiétude, tout en grognant encore une ou deux fois dans la direction de son prétendu ennemi [1].

1. Voyez les *Archives de physiologie normale et pathologique*, mars et mai 1873.

Il est arrivé qu'une imprudence, un hasard a déterminé chez des enfants des désordres analogues, de manière à fournir la preuve directe de l'existence des hallucinations enfantines. L'absorption d'une substance toxique a pu jeter un baby de quatorze mois et demi dans un état singulier, voisin de la folie, et où l'hallucination jouait son rôle. Le cas a été signalé par le Dr Thoré dans les *Annales médico-psychologiques* [1]. Une petite fille de quinze mois avait avalé en l'absence de sa mère un nombre considérable de graines de *Datura stramonium*. Presque aussitôt, l'enfant entra dans un état d'agitation qui effraya beaucoup ses parents. Le médecin appelé fit les constatations suivantes : « Un grand changement était survenu dans la vision : l'enfant semble privée de vue; elle ne regarde aucun des objets qui l'entourent et ne fait aucune attention à ceux qui lui plaisaient et qu'elle réclamait habituellement. On lui présente une montre, ses jouets ordinaires : ils n'attirent pas son attention ; tandis qu'au contraire elle paraît à la poursuite d'objets imaginaires placés à une certaine distance d'elle et qu'elle cherche à atteindre en allongeant à chaque instant ses bras et à saisir avec la main. Elle se soulève même en s'appuyant sur les côtés de son berceau, comme pour s'en rapprocher plus facilement.... Elle agite ses mains dans l'espace, comme à la recherche d'objets qui s'envolent. »

Dans le cas que nous venons de citer, il y a évidemment autre chose que des convulsions désordonnées. Par ses mouvements répétés dans la même direction l'enfant manifestait bien qu'elle était le jouet d'une vision imaginaire; obsédés par des images subjectives, ses yeux ne voyaient plus les objets réels.

Ici, comme il est naturel chez un tout petit enfant, l'hallucination a son principe dans une cause accidentelle et extérieure, dans une sorte d'empoisonnement passager [2]. Mais si nous examinons des enfants plus avancés en âge, surtout des enfants particulièrement doués sous le rapport de l'imagination et destinés par leur nature nerveuse à devenir des artistes ou des poètes, nous rencontrerons des hallucinations d'un autre ordre, suggérées par la vivacité même de leur esprit, par une surexcitation de leurs facultés. Tel est par

1. Voyez le mémoire intitulé : *Un mot sur les hallucinations dans la première enfance*, par le Dr Thoré (*Annales médico-psychologiques*, 1859, I, p. 72-79).

2. L'hallucination chez les enfants a quelquefois pour principe une maladie physique. « Une petite fille à laquelle je donnais des soins avait la fièvre. Elle se réveilla tout à coup le matin en poussant des cris horribles; elle montrait avec anxiété un coin de la chambre où elle voyait de grandes figures noires, un diable qui la menaçait du geste et de la voix. Le soir, elle eut une autre hallucination de la vue : c'étaient de grandes nappes d'eau qui tombaient du plafond... » (*Annales médico-psychologiques*, 1849, p. 77.)

exemple le cas de Hartley Coleridge [1]. Tout enfant il s'imagina qu'il voyait près de la maison de son père une petite cataracte. A cette cataracte s'ajouta bientôt une île à laquelle il donna un nom. Peu à peu ce monde que sa fantaisie avait créé devint pour lui un monde réel, où il voyageait tous les jours. Et quand, pour complaire à son caprice, on lui demandait par quel moyen il communiquait avec cette île enchantée, il répondait, en s'inspirant d'un conte des *Mille et une Nuits* : « C'est sur les ailes d'un grand oiseau que j'y vais et que j'en reviens. » Si nous en croyons les témoins de ce fait psychologique, Coleridge était bien réellement convaincu de la réalité de sa vision. Son rêve poétique avait pris corps, et l'imagination de l'enfant, avivée par des lectures précoces, était dupe d'elle-même. Qui pourrait dire si chez les grands extatiques, chez les visionnaires et les rêveurs, les visions de l'âge mûr n'ont pas été préparées de même, dès les premières années de leur vie, par de petites hallucinations sans portée, qui les ont insensiblement accoutumés à vivre dans la chimère ?

On a souvent répété dans ces dernières années que l'étude des faits anormaux et morbides éclairait d'une lumière nouvelle la nature de l'esprit sain et normal. Les psychologues ne peuvent que profiter beaucoup à la fréquentation des asiles et à la lecture des aliénistes. Mais la réciproque n'est pas moins vraie : les faits les plus ordinaires de la vie jettent parfois un jour très vif sur les étrangetés de la folie. Il y a une solidarité profonde entre la psychologie morbide et la psychologie normale. Et peut-être, si la science de l'aliénation mentale, malgré les beaux travaux de ce siècle, n'est pas arrivée à débrouiller ce qu'Esquirol appelait « le chaos des misères humaines »; c'est qu'elle attend encore que la psychologie lui fournisse un cadre exact des facultés morales, une analyse précise de leur développement naturel.

Dans le cas particulier qui nous occupe, il est certain que les faits les plus communs de la vie enfantine peuvent nous aider à comprendre comment l'état irrégulier de l'hallucination se produit chez l'enfant. Rien de plus actif, de plus vivant que le travail de l'imagination dès les premières années. Précisément parce que la réflexion ne lui apporte pas de correctif, et parce qu'elle n'est pas gênée comme elle le sera plus tard, par l'abondance des idées, l'imagination enfantine se représente les choses avec une vivacité inouïe. Menez un enfant dans un magasin, dans un appartement qu'il n'a jamais vu : ses yeux

1. Voyez *The journal of mental science*, avril 1860, article de J. Crichton Browne, *Sur les maladies psychologiques du jeune âge*.

qui furettent dans tous les coins, auront bien vite reconnu tous les objets, et, après une inspection même rapide, sa mémoire gardera le souvenir fidèle et précis des détails les plus insignifiants. Georges a quatre ans : il est à table auprès de son père et de son oncle qui reviennent de la foire du village voisin et qui s'entretiennent de tout ce qu'il y ont vu. Georges qui a gardé le silence depuis un gros moment s'écrie tout à coup : « Je vois toute la foire. » Ici l'enfant témoignait de son aptitude à se représenter sans effort même les choses qu'il n'a pas eues sous les yeux et dont il a seulement entendu parler. Comment s'étonner qu'un être doué d'une telle promptitude d'imagination en vienne aisément à confondre ses conceptions et ses perceptions, l'image et la réalité ?

Le cauchemar, qui est comme l'hallucination de l'homme endormi, a été fréquemment observé chez les enfants. Et ces illusions du sommeil se continuent pendant la veille. « Des enfants, dit le Dr Thoré, au moment où ils se réveillent, les yeux déjà parfaitement ouverts, voient très distinctement auprès d'eux, et le plus souvent sur le mur, se dessiner des objets plus ou moins effrayants et qu'ils décrivent aussi bien que leur intelligence le permet. » Parfois au contraire le réveil efface entièrement les impressions de la nuit : « L'enfant, dit M. Maudsley, se met à crier tout endormi; ses yeux sont ouverts : ses membres frissonnent de peur ; il ne reconnait pas les parents ou les amis qui veulent le calmer... Le matin, il ne se rappelle plus la frayeur qu'il a éprouvée [1]. »

On remarquera que les hallucinations de la vue sont les plus fréquents chez les enfants. C'est que le nouveau-né est tout yeux avant d'être tout oreilles. Le docteur Berckham rapporte cependant l'observation d'un enfant de trois ans atteint d'une hallucination de l'ouïe [2].

Mais, sous quelque forme qu'elle se présente et quel que soit le sens affecté, l'hallucination n'est qu'un élément de la folie, une folie partielle. Chez l'enfant comme chez l'homme mûr, l'aliénation de la perception extérieure peut coexister avec la santé générale des autres facultés et n'être suivie d'aucun autre symptôme délirant. Il nous reste à montrer que les folies générales, auxquelles l'hallucination peut se mêler, mais qu'elle ne constitue pas, qui atteignent l'esprit tout entier et que compliquent les plus graves désordres, ne sont pas non plus épargnées à l'enfance.

1. Maudsley, *op. cit.*, p. 203.
2. Voyez *Annales médico-psychologiques,* 1867, t. I, p. 327.

III

C'est la manie, c'est-à-dire l'incohérence et le délire des idées, l'agitation furieuse ou la divagation tranquille de la pensée, qui paraît être la forme la plus habituelle de la folie intellectuelle chez les enfants. Sur ce point la plupart des observateurs sont d'accord. Le Dr Delasiauve [1], le Dr Le Paulmier dans sa thèse intitulée *Des affections mentales chez les enfants et en particulier de la manie* [2], le Dr Morel [3] déclarent que la folie se traduit le plus ordinairement chez les enfants par l'excitation maniaque.

Voici les cas les plus remarquables recueillis par les aliénistes. Nous citerons d'abord l'observation très complète du Dr Chatelain, qui a eu l'occasion d'étudier lui-même une enfant de quatre ans et quelques mois, fille de cultivateurs du Jura. Deux causes surtout, l'une toute physique, la rougeole, l'autre morale, une vive frayeur causée par la vue d'une pompe à incendie, avaient agi sur la faible constitution de l'enfant et déterminé l'état bizarre dont elle souffrait. « Louise, dit le Dr Chatelain, est « drôle », singulière, distraite ; elle répond de travers aux questions qui lui sont adressées... Un jour son père lui dit de lui apporter sa poupée : elle va la chercher, mais ne rapporte rien, tout en disant : « La voilà ; » la main et le bras font le geste d'une personne qui donne quelque chose, mais la main est vide... Depuis qu'elle est malade, son caractère a sensiblement changé : elle a complètement perdu la timidité naturelle à son âge : en présence de deux médecins qui lui sont inconnus et qui l'examinent, elle n'éprouve aucune crainte, aucune gêne. Si on lui fait une question elle répond vivement sans aucune hésitation, mais répond à faux. » Et l'observateur rapporte tout au long une conversation qui témoigne du désordre complet des idées, chez une enfant d'ailleurs très intelligente et dont la maladie ne peut être confondue avec l'idiotie.

L'exemple qui précède nous offre un cas de manie calme, tranquille. Cependant la petite fille en question éprouvait aussi des accès de manie furieuse, manifestés par un besoin perpétuel de mouvement, par des pleurs et par des cris, par des menaces de mort proférées contre ses parents. D'autres fois, l'agitation est le caractère pour na-

1. Voyez *Annales médico-psychologiques*, 1855, I, p. 527. *Forme maniaque spéciale chez les enfants.*

2. La thèse de M. Le Paulmier date de 1856.

3. Voyez *Annales médico-psychologiques*, 1870, II, p. 260-269.

nent de la manie enfantine. « On voit, dit Griesinger, chez des enfants de trois ou quatre ans, des accès de cris, avec besoin de frapper, de mordre et de détruire ce qui leur tombe sous la main [1]. »

Chez les enfants un peu plus avancés en âge, les cas de folie maniaque deviennent plus fréquents encore. Le Dr Morel cite une enfant de cinq ans qui, à la suite d'une émotion de peur, tomba dans un état « de turbulence continuelle et d'exacerbation maniaque [2] ». Sous le nom de *monopathie furieuse*, le Dr Guislain signale une maladie du même genre chez une petite fille de sept ans : ici le principe du mal était un coup reçu à la tête [3]. Esquirol parle d'un enfant de huit ans qui fut atteinte de manie à la suite d'une fièvre typhoïde. Et comme les causes morales alternent toujours avec les causes physiques dans la génération de la folie, nous trouvons chez Foville l'observation d'un garçon de dix ans devenu maniaque pour avoir fait trop de lectures.

Ce qui est remarquable, c'est qu'à ces exemples si nombreux de manie enfantine, dont nous pourrions encore prolonger l'énumération, l'observateur ne puisse ajouter un seul cas de monomanie. La fixité des idées folles est tout aussi incompatible avec la manie de l'enfant que la fixité des idées normales et raisonnables. La petite folle observée par le Dr Chatelain changeait sans cesse de pensée. « Ordinairement une idée quelconque la préoccupait exclusivement pendant un jour ou deux, puis s'effaçait pour céder la place à une autre. » La monomanie paraît être au premier abord un signe de grande faiblesse intellectuelle, puisqu'alors toutes les idées, tous les sentiments, sont comme annihilés devant une seule pensée, devenue souveraine maîtresse de la conscience. Et cependant, si l'on y réfléchit la monomanie suppose une certaine force de l'intelligence, une certaine puissance de concentration, puisqu'elle est un délire tout à fait systématisé. L'enfant, avec la mobilité et l'inconsistance de ses idées, avec ses impressions flottantes et encore mal établies, peut facilement délirer, c'est-à-dire passer d'une idée à une autre sans suite et sans raison : mais on comprend qu'il n'ait pas la force nécessaire pour grouper d'une manière permanente toutes ses facultés autour d'une seule conception folle. Voilà pourquoi sans doute le désordre intellectuel se manifeste chez lui par la succession rapide et incohérente, par la fuite incessante des idées, courant éperdues les

1. Griesinger, *Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten*, 2e édit. p. 147.
2. Morel, *op. cit.*, p. 102.
3. *Dictionnaire de médecine*, 1829.

unes après les autres, plutôt que par la concentration obstinée de toutes les forces de l'esprit dans une même direction.

Quant à l'évolution de la manie chez l'enfant, il est difficile, dans l'état actuel des observations, d'en écrire avec précision l'histoire. La terminaison varie : c'est tantôt la mort qui survient assez vite, tantôt l'idiotie qui succède pour toute la vie aux accès délirants, tantôt et assez fréquemment la guérison qui rétablit l'ordre et la paix dans ces âmes un instant troublées. La plupart des petits maniaques soignés par le Dr Delasiauve et par le Dr Le Paulmier ont guéri dans un espace de temps assez limité.

Le trait le plus caractéristique qui ressort d'une étude encore incomplète, c'est l'apparition fréquente, chez les enfants atteints de manie, de véritables crises extatiques, de ce que Maudsley appelle la folie cataleptique (*cataleptoïd insanity*). Rien de plus conforme d'ailleurs à la logique de la nature que ces périodes de rémission, pour ainsi dire, de calme et de sommeil de l'âme, succédant à des périodes d'agitation et de violence. L'enfant reste pendant des heures, pendant des jours entiers, dans une sorte de contemplation mystique : la turbulence et la loquacité sont remplacées par l'immobilité et la stupeur. Les yeux sont fixes, le regard méditatif [1]. Dans certains cas il est vraisemblable que des hallucinations expliquent l'attitude immobile et la pose attentive de l'enfant extatique. La petite folle du Dr Chatelain « paraissait voir et entendre des choses qui n'existaient pas... De temps en temps elle prêtait subitement l'oreille d'un côté où personne n'avait parlé et écoutait attentivement pendant quelques secondes. » Dans d'autres cas il est probable que l'enfant, comme il arrive à tous les extatiques, tout en ayant l'air de penser beaucoup, ne pense absolument à rien.

On a le droit d'espérer que la science dont l'attention est désormais éveillée sur les phénomènes morbides, sur les états anormaux de la conscience des enfants, arrivera à déterminer avec plus de précision que nous ne pouvons le faire encore les diverses formes de la manie et du trouble de l'intelligence dans les premières années de l'existence. Mais ce qui est certain d'avance, à raison des lois qui

1. Voyez *Annales médico-psychologiques*, 1855, I, p. 527. *Forme mania pu spéciale chez les enfants*, communication du Dr Delasiauve. L'immobilité n'est pas l'attitude exclusive de ces extatiques : « Chez quelques-uns de ces maniaques, il y a une jactitation lente et cadencée à la façon de Polichinelle. La plupart ne voulant pas être soustraits à l'entraînement de leur pensée, semblent insensibles aux paroles qu'on leur adresse, d'autres y répondent par de vagues monosyllables, des gestes ou un sourire ironique décelant l'incertitude. Les crises enfin peuvent être entrecoupées par la turbulence et des cris, évident résultat de sensations fantastiques. »

président au développement des facultés, c'est que les observateurs auront plus souvent à constater des cas de folie morale que des cas de folie intellectuelle proprement dite. On sait ce que les aliénistes appellent la folie morale, affective ou impulsive, qui quelquefois n'est que la traduction dans les actes du désordre de l'esprit, mais qui dans d'autres circonstances, par une scission bizarre des facultés, ne porte que sur les penchants, sur les instincts, ne pervertit que la volonté en laissant l'intelligence intacte. Il est évident qu'une folie de ce genre est plus appropriée qu'aucune autre à la nature de l'enfant. La manie et le délire altèrent le jugement, le raisonnement : or le jugement est acquis, le raisonnement est acquis. Il faut quelque temps pour que l'enfant apprenne à raisonner ; il faut quelque temps aussi par conséquent pour qu'il puisse déraisonner. Mais la folie morale affecte les penchants, les instincts, et tout cela est inné ; tout cela est immédiatement transmis par l'hérédité ; tout cela aspire à agir dès les premiers jours de la vie. Comment s'étonner par suite que l'on rencontre si souvent chez les plus jeunes enfants des tendances morbides, des impulsions maladives, qui déterminent les actes les plus extravagants?

Le Dr Renaudin mentionne un enfant, d'une intelligence ordinaire, dont la pensée ne manifestait aucun délire, aucune incohérence, mais qui était sujet à une véritable folie des actes et de la volonté. La maladie procédait par attaques d'une irrésistible violence auxquelles correspondait toujours une complète insensibilité de la peau. Interrogé sur sa mauvaise conduite, l'enfant gardait le silence, ou bien répondait qu'il ne pouvait se maîtriser. La violence était telle, ajoute l'observateur, que « nous ne doutions pas qu'elle pût aller jusqu'au meurtre [1]. »

Un autre exemple de folie impulsive, à tendance homicide, nous est fourni par Esquirol[2]. Il s'agit d'une petite fille de sept ans et demi, qui, ayant conçu une profonde aversion contre sa belle-mère, bien que celle-ci l'eût toujours traitée avec douceur, essaya à plusieurs reprises de la tuer ainsi que son jeune frère. Son père la menaçait de la faire mettre en prison : « Cela n'empêchera pas, lui dit-elle, que ma mère et mon petit frère meurent et que je les tue. » Soumise à une sorte d'interrogatoire, voici quelles furent quelques-unes de ses réponses :

« D. Pourquoi voulez-vous tuer votre maman? — R. Parce que je ne l'aime pas.

1. Maudsley, *op. cit.*, p. 287.
2. Esquirol, *op. cit.*, p. 386 et suiv.

« D. Pourquoi ne l'aimez-vous pas? — R. Je n'en sais rien.
« D. Vous a-t-elle maltraitée? — R. Non...
« D. Vous avez un petit frère? — R. Oui.
« D. Il est en nourrice et vous ne l'avez jamais vu? — R. Oui.
« D. L'aimez-vous? — R. Non.
« D. Voudriez-vous qu'il mourût? — R. Oui.
« D. Voulez-vous le tuer? — R. Oui. J'ai demandé à papa de le faire venir de nourrice pour le tuer. »

Sans doute, dans ce dernier exemple, on a affaire à une volonté criminelle plutôt qu'à une véritable folie. Cependant l'obstination de l'enfant, son attitude pleine de sang-froid et de cynisme, l'absence même de motifs suffisants pour expliquer chez elle l'idée fixe du meurtre, tout autorise à considérer sa perversité comme un cas de pathologie mentale.

Le D[r] Prichard, qui, comme on sait, a le premier déterminé avec netteté les caractères de la folie morale (*moral insanity*), cite l'observation suivante : « Une fillette de sept ans s'était montrée jusqu'à cet âge douce, gaie, affectueuse, très intelligente, lorsqu'elle fut renvoyée chez elle par ses maîtres, à cause du grand changement survenu dans sa conduite. Elle était devenue grossière, indocile, ingouvernable. Son appétit s'était perverti au point qu'elle préférait les légumes crus à sa nourriture habituelle. Sa santé s'altéra. Seules ses facultés intellectuelles échappaient au mal. L'enfant du reste guérit au bout de deux mois [1]. » Cet exemple est particulièrement intéressant, parce qu'il nous montre la folie morale envahissant soudain un caractère jusque-là bien réglé, une intelligence déjà éveillée, et procédant par accès passagers, à la façon de la plupart des maladies physiques ou mentales.

Il serait trop long de reproduire ici tous les cas de caractère maladivement vicié que présente l'enfance [2]. Sans vouloir faire de tous les espiègles des fous, sans imputer à la folie toutes les bizarreries de la

1. Prichard, *On insanity*, 1835, p. 55.

2. Citons encore les observations suivantes, qui appartiennent à la même catégorie : 1° Une fillette de huit ans, dont les sentiments affectifs avaient subi une perversion complète. On lui entendit souvent dire que, pour avoir les vêtements de sa grand'mère, elle la tuerait. Peu à peu, cette jeune fille guérit, et il ne resta d'autre trace de son ancien état qu'une propension à la tristesse (voyez *Annales médic.-psychol.*, 1867, I, p. 331). — 2° Un garçon de six ans, observé par John Mislar (voyez le journal anglais, *The Lancet*, 23 mai 1863), qui fuyait les caresses de ses parents et n'y répondait que par des accès de violence. Sa sœur vint à mourir; l'enfant mit le feu au berceau où reposait le cadavre de la pauvre morte. Son goût était complètement dépravé et paraissait s'accommoder de sel et d'arêtes de poisson.

sensibilité, nous n'hésiterons pas à dire, et l'art de l'éducation doit en faire son profit, que les excentricités des enfants ont souvent un principe morbide. J. Crichton Browne a recueilli des faits de kleptomanie, de pyromanie, de dipsomanie, de pantophobie chez de jeunes enfants [1]. La méchanceté acquiert souvent de telles proportions dans ces débiles natures qu'elle doit être considérée plutôt comme une maladie que comme un vice. Browne raconte l'histoire d'un jeune gentilhomme anglais qui était animé de tels instincts de cruauté que pour l'occuper son père dut le renvoyer à la campagne et lui donner les fonctions de boucher chez ses fermiers. Son plus grand plaisir était de tuer, en les martyrisant, des poules et des lièvres. Lorsque les ouvriers dressaient des échafaudages pour travailler à leurs constructions, l'enfant s'ingéniait de toutes les manières possibles pour les faire tomber.

On voudrait croire tout d'abord que la folie suicide ne fait pas de victimes parmi les enfants. L'idée de la mort volontaire et le caractère de l'enfance semblent incompatibles. Comment est-il possible que l'être à peine créé aspire à se détruire, à se renier lui-même, que l'instinct de la conservation ne sorte pas victorieux des crises auxquelles est soumise la sensibilité enfantine ? Et cependant les statistiques prouvent que le suicide de l'enfant, quoique rare, n'est pas, tant s'en faut, un fait exceptionnel. C'est que les douleurs puériles, que notre indifférence dédaigne trop souvent, peuvent atteindre un degré de vivacité inouï. Nous ne savons pas comprendre les enfants; nous jugeons d'eux d'après nous-mêmes. Nous ne nous rendons pas compte que des causes futiles peuvent développer dans ces cœurs naïfs des émotions profondes qui égalent nos plus grandes douleurs. Ce qui est une égratignure pour l'homme fait devient une profonde blessure pour l'enfant. Nous ne nous imaginons pas tout ce qu'il peut y avoir de colère ou de frayeur dans les pleurs d'un enfant, tout ce que son attitude muette recèle parfois d'angoisse et de désespoir. Comme le disait déjà Malebranche, « une pomme et des dragées font dans le cerveau d'un enfant des impressions aussi profondes que les charges et les grandeurs en font dans celui d'un homme de quarante ans. » Il en est de l'âme des enfants comme de l'esprit d'un homme endormi, où les plus petites sensations se transforment et acquièrent d'énormes proportions. Des gronderies trop dures pour une faute légère, une déception subite pour un plaisir promis ou pour une récompense attendue, des impressions trop vives devant un spectacle qui nous laisserait froids, la cause la plus frivole enfin peut troubler assez

1. Voyez *The Journal of mental science,* avril 1860.

profondément l'enfant pour le déterminer à cette résolution extrême du suicide qui contient toujours quelque chose de morbide.

On consultera avec fruit sur ce sujet l'étude publiée en 1855 dans les *Annales médico-psychologiques* par le Dr Durand-Fardel [1]. L'auteur y rapporte plusieurs exemples de suicides d'enfant. « Nous avons réuni nous-même, dit-il, vingt-six exemples d'enfants suicidés ayant de cinq à quatorze ans. 1 avait 5 ans ; 2, 9 ans ; 2, 10 ans ; 5, 11 ans ; 7, 12 ans ; 7, 13 ans, 2, 14 ans. » Les *Comptes généraux de la justice criminelle*, de 1835 à 1844, établissent de leur côté que, sur 25,760 suicides observés en France, 129 ont eu lieu avant l'âge de seize ans. La progression fatale qu'on a constatée dans le nombre des suicides, et qui paraît être la loi des sociétés vieillies et des civilisations avancées, est vraie pour tous les âges. A Berlin, de 1788 à 1797, on ne comptait qu'un seul suicide d'enfant ; de 1798 à 1805, la statistique en signale trois ; de 1812 à 1821, le chiffre s'est élevé à trente et un.

L'étude des causes du suicide est en général navrante : chez les enfants, elle est particulièrement instructive et curieuse. Rien de plus futile parfois que les motifs qui agissent sur les faibles cervelles de ces suicidés de huit ou dix ans. Un garçon se tue de chagrin, vers la neuvième année, parce qu'il a perdu un oiseau favori ; un autre, vers le même âge, parce qu'il a été le douzième dans sa classe. Dans d'autres cas, les causes sont plus graves : le froissement des affections filiales, un précoce sentiment de l'honneur déterminent la mort volontaire. Des enfants se sont tués parce qu'ils avaient perdu leur mère, parce qu'on les avait appelés voleurs. Les mauvais traitements, les réprimandes sévères, les punitions agissent plus souvent encore et dégoûtent l'enfant de la vie. Dans certaines circonstances, la cause du suicide reste mystérieuse, et c'est alors surtout que la résolution suprême de l'enfant peut être attribuée à une impulsion morbide et folle, plutôt qu'à une inspiration réfléchie. Esquirol cite un enfant qui, avant de se tuer, avait écrit ces paroles bizarres, évidemment empreintes d'exaltation maladive : « Je lègue mon âme à Rousseau et mon corps à la terre ! » Un autre attente à ses jours parce qu'il n'a pas assez d'air pour respirer à son aise.

Une observation intéressante est celle des suicides qui n'ont été accomplis que dans l'âge mûr, après avoir été tentés à plusieurs reprises dans la première enfance. Esquirol mentionne une femme qui avait essayé de se noyer à neuf ans et qui se jeta de nouveau

1. *Annales médico-psychologiques*, 1855, I. p. 61-73, *Étude sur le suicide chez les enfants*, par le Dr Max. Durand-Fardel.

dans la rivière à quarante. « Je connais dans ce moment, raconte Gall, une demoiselle tres instruite et bien élevée, qui déjà, à l'âge de quatre ou six ans, quand ses père et mère l'enfermaient pour la punir, avait conçu l'envie de se détruire. Elle attend toujours la mort[1]... »

On ne saurait trop le répéter : pour la folie suicide, comme pour l'hallucination, comme pour les diverses formes de la folie, le germe du mal qui éclate à un moment donné, à l'âge de la maturité, couve longtemps inaperçu pendant les années de l'enfance et de la jeunesse. Il y a une éducation de la folie, si je puis dire, comme il y a une éducation de la sagesse; et les manifestations morbides des esprits troublés ne s'improvisent pas plus que les œuvres les plus parfaites des intelligences bien réglées.

IV

Nous avons montré que la plupart des formes de la folie se rencontraient chez l'enfant, que sa sensibilité et sa volonté pouvaient être atteintes, comme son intelligence, comme sa perception extérieure, comme son activité musculaire. Seulement l'enfant, à la différence des animaux, n'étant pas capable de mettre immédiatement en jeu dans la plénitude de leurs forces ses facultés mentales, il y aura chez lui comme une évolution de la folie. une succession des diverses espèces morbides, depuis les convulsions des muscles et les hallucinations des sens jusqu'au délire de l'intelligence et de la volonté. De plus, et pour la même raison, les types essentiels de la folie, qui sont de tous les âges, ne se produiront dans l'enfant que sous des formes adoucies et de moindre proportion. Ils présenteront les mêmes symptômes que chez l'adulte, mais en raccourci. Nous avons déjà eu occasion de dire ailleurs que les opérations mentales, à l'état normal, différaient, de l'enfant à l'homme, plutôt en quantité qu'en qualité; le raisonnement est moins puissant, mais il procède de même; l'imagination n'a pas la même envergure, mais son vol est le même. Eh bien, il en est de l'action irrégulière et désordonnée des facultés de l'enfant comme de leur exercice normal : on y démêle déjà, comme un abrégé et en petit, les perturbations qui caractérisent l'aliénation de

1. Gall, *Sur les fonctions du cerveau*, 1825, t. IV, p. 338.

l'homme fait. La folie de l'enfant est l'image affaiblie, mais l'image exacte, de la folie de tous les âges.

Il n'est pas question cependant de retrouver dans la nature enfantine toutes les variétés de la folie, toutes les combinaisons bizarres, tous les amalgames fantasques, auxquels peuvent donner lieu dans un cerveau détraqué les divagations de l'intelligence et le déréglement de la sensibilité. Ce qu'on trouve surtout chez l'enfant, ce sont, si je puis dire, les éléments de la folie, hallucinations, délire simple, impulsions maladives, éléments dont la nature se servira plus tard pour ourdir le tissu de tant de formes douloureuses et compliquées de la folie. L'enfant échappe nécessairement aux aliénations que détermine l'alcoolisme, à celles qui proviennent de l'abus des passions, à beaucoup d'autres encore. Certaines plantes vénéneuses ne croissent que sur des terrains appropriés. Il y a des folies liées à certains états sociaux, à certains degrés de civilisation; de même, il y a des folies contemporaines de tel ou tel âge.

Remarquons d'ailleurs que les aliénistes de notre temps cèdent peut-être à une tendance fâcheuse quand ils multiplient sans nécessité les espèces morbides, quand ils subdivisent indéfiniment leur sujet et fondent sur d'imperceptibles nuances des catégories nouvelles. La science de l'aliénation mentale attend encore son Darwin, un Darwin modéré qui dans la multiplicité des faits établisse un petit nombre de points de repère et ramène à l'unité des espèces à tort distinguées. Le jour où aura été fait ce travail de réduction et de simplification, nous sommes certain qu'on reconnaîtra plus aisément encore qu'aujourd'hui l'existence chez les enfants des formes principales, des formes typiques de la folie.

En attendant, ce qui importe le plus, c'est, tout en examinant les faits en eux-mêmes, d'en étudier les causes. Importante à tout âge, l'étiologie de la folie l'est particulièrement pour l'enfance, parce que dans une nature encore jeune, dont l'éducation n'est pas faite, dans un cerveau encore tendre, dont le développement n'est pas complet, le remède du mal est peut-être plus facile à trouver.

Les causes de la folie sont infiniment variées, comme la folie elle-même. Comment s'étonner qu'un fait aussi complexe, qui parcourt toute la gamme des sentiments humains, qui altère séparément chaque partie de l'âme ou toutes les parties à la fois, qui est toujours mêlé d'éléments physiologiques et d'éléments moraux, qui est constitué en même temps par une lésion organique et par une affection mentale, soit le résultat d'une multitude de principes? Ces causes sont tantôt morales, tantôt physiques. Les aliénistes admettent pour la plupart la prédominance, et même dans une proportion assez con-

sidérable, des causes morales. Pour la folie de l'enfance, nous croirions volontiers, à raison de la nature d'un être où la vie morale est à ses débuts, que le rapport est renversé et que les causes physiques prédominent.

Voici quelques exemples de désordres intellectuels uniquement déterminés par des accidents matériels et des maladies du corps. Fr. Engelken parle d'un enfant de dix ans atteint de chorée et consécutivement de délire, à la suite de l'extraction d'une dent[1]. Forbes Winslow cite le cas d'un garçon de six ans qui fut atteint de convulsions et pris d'un accès de manie pendant la dentition[2]. Nous avons déjà relaté l'observation d'un enfant qui devint maniaque à la suite de la vaccination. Chez d'autres, la folie succède à la petite vérole[3], à la fièvre typhoïde[4]. Guislain a observé une petite fille de sept ans dont les accès maniaques furent provoqués par un coup reçu à la tête. « L'exemple le plus frappant d'aliénation mentale chez les enfants qu'il m'ait été donné d'observer, écrit le Dr Morel, est celui d'une petite fille de onze ans, qui, après la répercussion d'une maladie du cuir chevelu, éprouva des accidents choréiques, et donna bientôt le spectacle d'une véritable fureur maniaque[5]. » Les lésions matérielles et le développement anormal du cerveau sont aussi chez l'enfant, comme à tout âge, des causes de folie. Ideler mentionne une fillette de onze ans atteinte de mélancolie et dont la tête avait un volume exagéré[6]. Le cerveau des enfants est normalement d'une mollesse excessive. Bien qu'il ne faille pas assimiler l'enfant et le vieillard, ce qui serait, selon les expressions un peu trop poétiques d'un aliéniste distingué, « confondre la rose effeuillée[7] avec le bouton prêt à s'épanouir », on ne saurait méconnaître qu'il y a dans ce fait comme une prédisposition à la folie, le ramollissement cérébral étant, comme on sait, une des causes habituelles de la démence sénile.

On n'est pas en peine non plus pour citer des cas où les causes morales ont agi, particulièrement la frayeur. Vering, Vogel, mentionnent des petites filles devenues folles à la suite d'une émotion de peur : l'une d'elles fut prise de l'idée fixe de tuer sa belle-mère que jusque-là elle avait aimée tendrement[8]. Les terreurs superstitieuses, une exaltation précoce des sentiments religieux, la peur de l'enfer,

1. *Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie*, V, p. 573.
2. *Ibid.*, VIII, p. 380.
3. Foville, *Dictionnaire de médecine*, 1829.
4. Cité par Esquirol.
5. Morel, *Traité des maladies mentales*, 101.
6. *Annales de charité*. Berlin, 1853.
7. Renaudin, *Etudes médico-psychologiques*, 1854, p. 13.
8. *Psych. Heilkund*, II, 2. Leipzig. 1818. *Rust's Magazine*, XII, 1822.

la démonomanie, ont aussi une part d'influence. Une fillette de neuf à dix ans, dont les parents avaient surexcité l'imagination par des images trop vives de la vie future, vit un soir le diable lui apparaître. Elle poussa un grand cri et tomba sans connaissance[1]. Les épidémies de folie religieuse n'ont pas été épargnées à l'enfance; au dizième et au onzième siècle, on a vu se former des rassemblements d'enfants qui abandonnaient leur famille et leur patrie pour faire le pèlerinage de la Terre-Sainte. En 1605, les enfants du pays de Labour, entraînés par l'exemple de leurs parents, furent atteints d'hallucinations et d'extases[2]. Pendant les guerres religieuses des Cévennes, on vit jusqu'à sept ou huit mille enfants réunis qui prophétisaient avec l'exaltation la plus grande.

Dans bien des cas, la cause de la folie enfantine n'est ni exclusivement physique ni exclusivement morale. L'aliénation des facultés morales succède à une maladie nerveuse. Quand on sait quel rapport étroit unit les différentes perturbations du système nerveux, on ne sera pas étonné d'avoir à constater que, chez l'enfant comme à tout âge, la chorée, l'épilepsie, l'hystérie, les différentes névroses en un mot, n'apparaissent guère qu'avec leur cortège ordinaire de troubles intellectuels et de symptômes délirants.

Mais on commettrait une grave méprise si l'on attribuait seulement la folie des enfants aux accidents qui les frappent, aux maladies nerveuses ou autres qui les atteignent après leur naissance, aux défauts d'une éducation qui peut de bonne heure fausser leur intelligence et vicier leur sensibilité. Il faut le plus souvent remonter au delà de la naissance, jusqu'à la période de gestation de l'enfant, jusqu'aux émotions ressenties par la mère pendant la grossesse. Un observateur nous rapporte que, sur quatre-vingt-douze enfants nés pendant le siège de Landrecies, seize moururent en naissant, trente-cinq languirent quelques mois, une dizaine furent idiots. Il faut aller plus loin encore et rechercher dans les habitudes des parents, dans les tempéraments de la famille et de la race, le principe morbide qui désorganisera les facultés morales de l'enfant.

C'est particulièrement chez les individus issus de parents adonnés aux boissons qu'il est facile de reconnaître l'influence fatale que les vices du père ou de la mère exercent sur la santé morale, comme sur la santé physique des descendants. Presque tous les enfants nés dans ces conditions meurent en bas âge de convulsions, ou, s'ils

1. Crichton Browne, *On Insanity*, vol. XI, p. 15.
2. Voyez Calmeil, *De la folie considérée au point de vue pathologique, historique*, etc., t. II, p. 434.

survivent, restent toute leur vie hystériques ou épileptiques [1]. Le Dr Hippolyte Martin a étudié quatre-vingt-trois familles, chez lesquelles un ou plusieurs membres présentaient une surexcitation nerveuse d'origine alcoolique. « Sur quatre cent dix enfants nés de ces familles, cent huit, c'est-à-dire plus du quart, ont eu des convulsions et au bout de quelques années cent soixante-neuf étaient morts, tandis que deux cent quarante-un vivaient encore; mais quatre-vingt-trois, c'est-à-dire plus du tiers des survivants, étaient épileptiques [2]. »

Si des parents, par cela seul qu'ils ont eu l'habitude de l'ivrognerie, peuvent transmettre à leurs enfants une vie dégénérée, un tempérament nerveux dont la faiblesse et l'excitabilité sont une prédisposition et comme un appel aux convulsions, à l'épilepsie, enfin à toutes les altérations mentales; à combien plus forte raison, est-il inévitable que des parents déjà fous, dont l'aliénation est déclarée, laissent en héritage à leurs descendants une sorte de manie instinctive et de folie innée! « J'ai constamment observé pour ma part, dit le Dr Morel, que les enfants d'un père ou d'une mère aliénés présentaient, dès l'âge le plus tendre, des anomalies du côté des fonctions nerveuses, qui étaient les signes les plus certains d'une dégénérescence ultérieure, lorsque rien n'était fait pour combattre un danger aussi redoutable [3]. »

L'hérédité est donc la cause la plus fréquente, quoique la plus obscure, de la folie chez les enfants. Ce n'est pas dans les mauvais traitements d'une belle-mère acariâtre, dans les petites déceptions de la vie enfantine, dans la brutalité d'un maître d'école, qu'il faut chercher le plus souvent le principe du mal : la déviation des facultés a une origine plus lointaine. Par une sorte de sélection fatale qui n'a rien de conforme à celle qu'on nous représente comme la cause du progrès dans le monde, le mal se transmet et s'aggrave d'une génération à l'autre. Une simple crise nerveuse chez un grand-père peut devenir chez le fils une disposition mélancolique ou maniaque, chez le petit-fils un état d'idiotie et d'imbécillité absolue. Les phénomènes morbides, plus encore que les états normaux de la conscience humaine, manifestent la force de cette loi d'hérédité, qui transmet le mal plus aisément que le bien et qui devient de plus en plus la formule scientifique d'une vérité que les religions ont pressentie,

1. Combe, *On the management of infancy*, p. 76.
2. Voyez *Annales méd.-psychol.*, 1879, I, p. 48. *De l'alcoolisme des parents considéré comme cause d'épilepsie chez leurs descendants*, par le Dr Hippolyte Martin.
3. *Annales médico-psychologiques*, 1857, p. 466.

puisqu'elles l'ont exprimée par le dogme du péché originel. Il ne faut pas d'ailleurs se méprendre sur les caractères de cette loi. D'une part, on peut lutter avec succès contre les dispositions qu'elle transmet : le mal n'est pas toujours incurable. D'autre part, elle n'est elle-même que le résultat de l'emploi libre que les parents ont fait de leur volonté. Il y a eu dans la vie des ascendants, dans le passé de la famille, une série d'actes déréglés dont la postérité portera la peine; il y a eu parfois un jour, une heure, où s'est joué le sort de la famille entière, de sorte qu'une véritable solidarité morale lie les parents aux enfants, et que l'hérédité, malgré son faux air de fatalité, a la liberté pour principe.

GABRIEL COMPAYRÉ.

DE L'ORGANISATION POLITIQUE EN GÉNÉRAL[1]

Un simple rassemblement d'individus en un groupe n'en fait pas une société. Une société, au sens scientifique du mot, n'existe que lorsqu'à la juxtaposition des individus s'ajoute la coopération. Tant que les membres d'un groupe ne combinent pas leurs forces en vue d'une ou plusieurs fins communes, il n'y a guère de lien pour les unir. Une seule chose peut les empêcher de se séparer c'est un état dans lequel chacun des membres du groupe est plus capable de satisfaire ses propres besoins en unissant ses efforts à ceux des autres qu'il ne le ferait en agissant seul.

La coopération ne saurait donc exister sans société, et c'est le but pour lequel une société existe. Ce peut être la combinaison de plusieurs forces en vue de réaliser une chose que la force de nul homme isolé ne pourrait produire; ou ce peut être une répartition de rôles différents à diverses personnes, qui participent toutes aux bénéfices dus aux efforts de tous. Le motif d'agir ensemble, originellement dominant, sera le besoin de se défendre contre les ennemis, ou le désir de se procurer plus facilement des subsistances par la chasse ou autrement, ou, ce qui arrive communément, ces deux besoins à satisfaire. Les unités passent de l'état d'indépendance parfaite à celui de dépendance mutuelle; c'est par là que leur union constitue une société proprement dite.

Mais la coopération implique l'organisation; s'il faut combiner efficacement des actes, il faut qu'il existe des arrangements grâce auxquels ces actes s'ajustent dans le moment, la quantité et avec le caractère voulu.

Cette organisation sociale, nécessaire comme moyen d'assurer l'action combinée, est de deux genres. Bien que ces deux genres existent généralement ensemble et se trouvent plus ou moins mêlés, ils ne laissent pas d'être distincts par l'origine et la nature. Il y a une coopération spontanée qui s'effectue sans préméditation durant la poursuite de fins d'un caractère privé; il y a aussi une coopération

1. Voir le numéro précédent de la *Revue*.

consciemment instituée, qui suppose des fins d'intérêt public reconnues nettement. Il y a des différences frappantes dans la manière dont chacun de ces deux genres de coopération s'établit et progresse.

Toutes les fois que, dans un groupe primitif, commence ce genre de coopération que réalise l'échange des services, toutes les fois que les individus trouvent que le meilleur moyen de satisfaire leurs besoins est de céder des produits qu'ils font le mieux, en retour d'autres produits qu'ils font moins bien ou qu'ils ne sont pas aussi bien en état de faire, un genre d'organisation se trouve inauguré qui dès lors, et dans toutes les phases supérieures qu'elle aura à traverser, sera le résultat d'efforts tentés pour satisfaire des besoins personnels. La division du travail, jusqu'au bout comme au début, progresse par l'expérience des facilités mutuelles d'existence que les hommes se procurent. Chaque pas nouveau dans la spécialisation que fait l'industrie vient de l'effort d'un individu qui l'entreprend pour son profit, et s'établit parce qu'il conduit de quelque façon au profit d'autrui. En sorte qu'il y a une espèce d'action concertée, en même temps qu'une organisation sociale compliquée, résultat de cette action, qui ne sont point l'effet d'un accord délibéré. Sans doute il est vrai que dans les petites subdivisions de cette organisation, nous voyons se répéter partout la relation d'employeur et d'employé, l'un dirigeant les actions de l'autre ; pourtant cette relation spontanément formée dans la poursuite de fins privées, et continuée sans autre condition que la volonté, ne doit pas son existence à des vues conscientes de fins d'intérêt public à poursuivre : d'ordinaire l'idée de ces dernières ne se présente pas. Enfin, quoique, pour régir les fonctions commerciales, il se forme des appareils qui servent à adapter l'offre des produits à la demande, ces appareils ne jouent pas leur rôle en stimulant ou en arrêtant, mais seulement en communiquant l'information qui stimule ou arrête ; et ces appareils ne se développent pas en vertu d'une conception préalable de ce genre de direction, mais par le seul effet de la chasse au gain par les individus. La division compliquée du travail par laquelle s'effectuent aujourd'hui la production et la distribution des produits, est si bien issue d'une élaboration non intentionnelle, que c'est seulement dans les temps modernes qu'on s'est aperçu qu'elle n'a jamais cessé de se faire.

D'autre part, la coopération qui unit les actions des individus pour un but concernant directement la société tout entière, est une coopération consciente, et s'accomplit par une organisation d'un autre genre, produite d'une façon différente. Lorsque le groupe primitif a à se défendre contre d'autres groupes, ses membres agissent ensemble poussés par de nouveaux motifs différents des motifs purement

personnels. Même au début, avant que l'autorité d'un chef s'établît, il existait une autorité exercée par le groupe sur ses membres ; chacun d'eux est obligé, par le *consensus* de l'opinion, de prendre sa part dans la défense générale. De très bonne heure le guerrier d'une supériorité reconnue commence à exercer sur chaque membre du groupe, durant la guerre, une influence qui s'ajoute à celle qu'exerce l'opinion du groupe; et lorsque son autorité est établie, elle favorise grandement l'action combinée. Par conséquent, depuis le commencement, ce genre de coopération sociale est une coopération consciente, et une coopération qui n'est pas entièrement une affaire de choix ; elle contrarie même souvent les désirs inspirés par l'intérêt privé. A mesure que l'organisation inaugurée par cette coopération se développe, nous voyons que, en premier lieu, la division de la société, dont le combat est le rôle, accuse les mêmes caractères plus marqués, les grades et les divisions constituant une armée coopèrent toujours davantage sous l'empire d'une autorité consciemment établie, des forces qui matent les volontés individuelles, ou, pour parler rigoureusement, qui gouvernent les individus par des motifs qui les empêchent d'agir comme ils agiraient spontanément. En second lieu, nous voyons que dans toute la société se propage une forme analogue d'organisation, analogue en ce que, en vue de conserver l'organisation militaire et le gouvernement qui la dirige, des fonctions s'établissent pareillement, qui imposent leur autorité aux citoyens et les forcent à travailler plus ou moins à des fins d'intérêt public au lieu de se consacrer à des fins d'intérêt privé. Enfin se développe simultanément une organisation nouvelle, toujours de même genre dans son principe fondamental, qui bride les actions individuelles de telle sorte que la sûreté sociale ne soit pas mise en péril par le désordre engendré par la poursuite effrénée des fins d'intérêt privé. De sorte que ce genre d'organisation sociale se distingue de l'autre parce qu'il naît de la poursuite consciente de fins d'intérêt public, au profit desquelles on impose une contrainte aux volontés individuelles, en premier lieu par la volonté combinée du groupe entier, et ensuite d'une façon plus définie par la volonté d'une autorité régulative que le groupe tire de lui-même.

Nous apercevons plus clairement la différence qui sépare ces deux genres d'organisation en observant que s'ils servent l'un et l'autre au bien de la société, ils y servent d'une manière inverse. L'organisation révélée par la division du travail en vue des fins industrielles présente une action combinée ; mais c'est une action combinée qui va directement au bien des individus et le favorise, et qui sert indirectement au bien de la société dans son ensemble en sauvegardant les

individus. Inversement, le genre d'organisation réalisé en vue de fins gouvernementales et défensives présente une action combinée, mais une action combinée qui va directement au bien de la société dans son ensemble et le favorise, et qui sert indirectement au bien des individus en sauvegardant la société. Les efforts des unités pour se conserver elles-mêmes créent une forme d'organisation; tandis que les efforts de l'agrégat pour se conserver créent l'autre forme. Dans le premier cas il n'y a poursuite consciente que de fins d'intérêt privé, et l'organisation corrélative résultant de cette poursuite de fins d'ordre privé, s'opérant inconsciemment, manque de force coercitive. Dans le second, il y a poursuite consciente de fins d'intérêt public; et l'organisation corrélative, consciemment établie, exerce la contrainte.

Nous n'avons à nous occuper ici que de l'un des deux genres de coopération et d'appareils qui s'y rattachent. Par organisation politique il faut comprendre cette partie de l'organisation sociale qui effectue consciemment les fonctions de direction et de frein en vue de fins d'ordre public. Il est vrai, comme je l'ai déjà indiqué et comme nous le verrons tout à l'heure, que les deux genres d'organisation se trouvent mêlés de diverses manières, que chacun étend ses rameaux dans le domaine de l'autre, plus ou moins selon qu'ils sont l'un ou l'autre plus ou moins prédominants. Mais ils diffèrent par l'origine et par la nature; et pour le moment nous devons, autant que cela est possible, borner notre attention au dernier.

En comprenant les états des hommes sans organisation politique avec ceux des hommes plus ou moins en possession d'une organisation politique, nous allons voir que la coopération où ils sont parvenus leur assure des avantages dont ils n'auraient pu jouir si, demeurant dans leur état primitif, ils avaient agi isolément, et que, comme moyen indispensable de cette coopération, l'organisation politique a été et demeure avantageuse.

Il y a sans doute des conditions sous lesquelles la vie individuelle est possible, sans organisation politique, comme avec elle. Lorsque sur un territoire, celui des Esquimaux par exemple, il n'existe qu'un petit nombre de personnes et qu'elles vivent dispersées à de grandes distances, lorsqu'il n'y a pas de guerre, probablement parce que de grands obstacles matériels s'y opposent et qu'il n'y a pour la faire que de faibles motifs; enfin lorsque les circonstances rendent les occupations tellement uniformes qu'il n'y a guère place pour la division du travail, la dépendance mutuelle ne saurait exister, et l'on n'a nul besoin des arrangements qui la réalisent. Constatons ce cas exceptionnel, et voyons ceux qui ne le sont pas.

Les Indiens Diggers [1], « qui ne s'élèvent pas beaucoup au-dessus de l'orang-outang, » vivent éparpillés dans la Sierra Nevada, cherchant un abri dans les cavernes et vivant de racines et de vers; ils traînent une existence misérable à l'état de nature dans une saleté affreuse et dégoûtante; ils diffèrent des autres tribus chochones par leur défaut complet d'organisation sociale. Les tribus qui errent le long des rivières ou dans les plaines soumises à quelque autorité gouvernementale si faible qu'elle soit, mènent une existence plus satisfaisante.

Dans l'Amérique du Sud, les Indiens Chacos, race aussi inférieure que celle des Diggers, qui mènent comme eux une vie dégradée et misérable, se distinguent des sauvages supérieurs et plus heureux qui les entourent en ce qu'ils sont dissociés. Parmi les Bédouins, la tribu des Chérarats diffère des autres en ce qu'elle se subdivise à l'infini en bandes qui ne reconnaissent point de chef commun : on dit qu'ils sont les plus misérables des Bédouins. Le contraste remarqué par Baker entre des peuplades africaines limitrophes est encore plus tranché. En sortant subitement, dit-il, d'une tribu où l'usage des vêtements est inconnu, où il n'existe pas de gouvernement, c'est-à-dire de la « sauvagerie la plus brute à la demi-civilisation », nous entrons dans l'Unyoro, pays gouverné par « un despote inflexible », qui fait subir « la mort ou les tourments » pour « le plus mince délit », mais où fleurit une administration avancée, où il y a des gouverneurs subalternes, des impôts, où le peuple est bien vêtu, où il existe des arts, une agriculture, une architecture. De même aussi, dans la Nouvelle-Zélande, à l'époque de la découverte, Cook remarque que la prospérité paraissait plus grande et la population plus dense dans les régions soumises à l'autorité d'un roi.

Ces derniers exemples nous conduisent à une nouvelle conclusion. Non seulement ce premier pas dans l'organisation politique, qui range les individus sous l'autorité d'un chef de tribu, procure les avantages qui sont le prix d'une coopération plus parfaite, mais ces avantages s'accroissent quand des chefs politiques de second rang deviennent sujets d'un chef politique de premier rang. On peut citer l'exemple des Béloutchis, comme type des maux que cette organisation permet d'éviter : les tribus des Béloutchis qui ne sont point soumises à un souverain commun, sont perpétuellement en guerre l'une avec l'autre, l'usage s'y conserve d'élever dans chaque champ une petite tour de boue où le propriétaire et les gens de sa suite gardent la récolte. Cet

1. Diggers (fouisseurs), ainsi appelés parce qu'ils creusent la terre pour en arracher les racines dont ils se nourissent. (Trad.)

état de choses ressemble, mais en pire, à celui des clans des montagnes de l'Écosse, avec leurs réduits fortifiés où ils mettaient leurs femmes et leur bétail à l'abri des incursions de leurs voisins, à l'époque où ils n'étaient point soumis à un pouvoir central. Les Grecs de l'antiquité sentirent les bienfaits d'une autorité supérieure, que ce fût celle d'un chef simple ou d'un chef composé ; en effet, c'est au conseil des Amphictyons qu'est due la loi qui défendait « à une tribu hellénique de raser les habitations d'une autre tribu, et de couper l'eau à aucune cité hellénique durant un siège ». Le bien résultant du progrès de la structure politique, qui consiste dans l'union de petites sociétés pour en former de plus grandes, s'est réalisé dans la Grande-Bretagne lorsque la conquête romaine eut mis fin aux luttes incessantes des tribus ; et une fois encore, à une date plus récente, lorsque les barons féodaux, devenus sujets d'un monarque, se virent interdire les guerres privées. Nous voyons la même chose, mais sous une forme renversée dans l'anarchie qui suivit la chute de l'empire carlovingien : les princes et les barons reprirent leur indépendance et se traitèrent les uns les autres en ennemis; état politique dont on pouvait dire que, « lorsque les seigneurs féodaux ne se faisaient pas la guerre, ils vivaient ouvertement de pillage. » Enfin l'histoire de l'Europe a, à plusieurs reprises, en divers temps et en divers lieux, fourni des exemples analogues.

Si d'une part l'organisation politique, à mesure qu'elle s'étend dans des masses de volume croissant, favorise directement la prospérité sociale, en écartant les obstacles que l'antagonisme des individus et des tribus oppose à la coopération, d'autre part elle la favorise aussi d'une autre manière. Dans un petit groupe social, il ne saurait se produire rien de plus qu'une division rudimentaire du travail. Avant que les genres de production puissent se mutiplier, il faut que les genres de producteurs se multiplient ; et, avant que l'on puisse obtenir un produit par la voie la plus économique, il faut que les différentes phases de la production soient réparties entre des mains spéciales. Ce n'est pas tout encore. Ni les combinaisons complexes obligées d'individus, ni l'outillage mécanique savant qui facilite la production, ne sauraient exister faute d'une grande société qui engendre une grande demande.

Mais quoique les avantages, qui sont le prix de la coopération, supposent l'existence préalable d'une organisation politique, cette organisation entraîne nécessairement des désavantages : il est même très possible que les dommages l'emportent sur les profits. Il faut conserver les appareils de gouvernement et supporter les freins qu'ils imposent; enfin, il est possible que les maux résultant des

impôts et de la tyrannie deviennent plus grands que les maux empêchés.

Dans les pays où, comme en Orient, la rapacité des monarques a été quelquefois jusqu'à prendre aux cultivateurs une si grande partie de leurs produits qu'il fallait ensuite leur vendre de quoi faire les semailles, on voit comment l'institution qui maintient l'ordre peut causer des malheurs plus grands que ceux qu'entraînerait le désordre. Nous en trouvons un exemple dans l'état de l'Egypte sous les Romains, qui superposèrent à la couche de fonctionnaires indigènes celle de leurs propres fonctionnaires, et firent des saignées aux ressources du pays non point pour les besoins de l'administration locale seulement, mais aussi pour ceux de l'administration impériale. Outre les impôts réguliers, ils y levaient des réquisitions pour nourrir et habiller les armées partout où elles étaient cantonnées; ils ne cessaient de faire des demandes extraordinaires au peuple pour l'entretien des travaux publics et les agents subalternes. Des gens en charge se trouvaient tellement appauvris par ces exactions qu'ils « recherchaient des occupations déconsidérées ou devenaient les esclaves de personnes au pouvoir; » les dons volontaires faits au gouvernement se convertissaient bientôt en contributions forcées, et ceux qui achetaient le privilège d'être exempts de ces extorsions n'avaient pas plus tôt payé les sommes qu'on leur demandait, qu'on foulait aux pieds leur immunité. Les calamités résultant du développement excessif de l'organisation politique en Gaule, durant la décadence de l'empire romain, étaient encore plus frappantes : « Les receveurs étaient si nombreux par rapport aux imposés, et le poids des taxes si énorme, que le travailleur succombait; les plaines devenaient des déserts, et des bois poussaient où avait autrefois passé la charrue... Il était impossible de dénombrer les fonctionnaires qui s'abattaient sur chaque province et chaque ville... Le claquement du fouet et les cris des malheureux mis à la torture remplissaient les airs. On y mettait l'esclave fidèle pour le faire témoigner contre son maître, la femme pour la faire déposer contre son mari, le fils contre son père... Non satisfait du rendement de l'évolution des premiers agents du fisc, on en envoyait d'autres coup sur coup, qui grossissaient l'estimation, pour faire croire à leurs services; par là les impôts allaient croissants. Pendant ce temps, le bétail disparaissait et les gens mouraient. Nonobstant, les survivants avaient à payer les impôts des morts. » Ce qui montre à quel point sous la domination romaine les profits se trouvaient dépassés par les dommages, c'est que « les peuples redoutaient l'ennemi moins que le collecteur des impôts, qu'ils passaient au premier pour échapper

au second. Aussi la populace romaine exprimait-elle partout le désir de vivre avec les Barbares. »

Dans les mêmes régions, en des temps plus modernes, reproduction des mêmes faits. Tandis que la paix intérieure et ses bienfaits se trouvèrent réalisés dans la France du moyen âge du moment que les barons féodaux devinrent sujets du roi, que le pouvoir central, devenant plus fort, mit fin à l'usage primitif des vengeances sanglantes qu'on tirait des parents d'un coupable, et imposa la *trêve de Dieu* comme un adoucissement à la sauvagerie universelle, on vit l'extension de l'organisation politique donner promptement naissance à des maux aussi grands ou plus grands, la multiplication des impôts, les emprunts forcés, les confiscations illégales, les amendes arbitraires, l'altération toujours plus grande des monnaies, la corruption universelle de la justice à la suite de la vente des offices; les populations étaient emportées par la famine : les uns se tuaient; les autres, abandonnant leurs demeures, vivaient de vagabondage. Plus tard, lorsque le souverain suprême, devenant absolu, étendit son autorité sur tous les détails de la vie sociale, qu'enveloppa un réseau administratif immense, on vit en moins de deux siècles les impôts indirects seuls « franchir l'énorme distance de 11 à 311 millions »; l'appauvrissement et la misère de la nation qui en fut la conséquence aboutirent à la grande révolution.

Aujourd'hui même, on observe en divers lieux des faits analogues. Un voyage sur le Nil apprend que le peuple est d'autant mieux dans ses affaires qu'il est plus éloigné du centre du gouvernement et que le bras de l'administration ne peut l'atteindre aisément. Ce n'est pas seulement sous la domination barbare du Turc que cela se passe. En dépit de l'excellence tant vantée de l'administration anglaise dans l'Inde, les charges extraordinaires et la complication des mesures restrictives qu'elle comporte, sont cause que les populations trouvent certaines régions voisines préférables; les *ryots* dans certaines contrées quittent leurs maisons et vont s'établir sur le territoire du Nizam et de Gwalior.

Non seulement l'organisation politique fait peser sur les gouvernés des maux qui réduisent grandement et quelquefois excèdent les avantages. Des freins gouvernementaux nombreux et rigides brident ceux qui les imposent aussi bien que ceux à qui ils sont imposés. Les grades hiérarchisés des agents gouvernants, imposant leur autorité aux agents d'un grade inférieur, se trouvent eux-mêmes courbés sous celle des agents des grades supérieurs; il arrive même que l'agent le plus haut placé se trouve asservi par le système créé pour la conservation de sa suprématie. Dans l'ancienne Égypte, la vie du

roi était soumise à une étiquette minutieuse qui réglait heure par heure ses occupations et ses cérémonies, en sorte que, tout-puissant de nom, il se trouvait en réalité moins libre qu'un sujet. Il en a été et il en est de même des autres despotes. Jusqu'à ces dernières années, au Japon, où la forme de l'organisation était devenue fixe et où, depuis le haut jusqu'au bas, les actions de la vie étaient réglées dans le détail, l'autorité pesait si lourdement sur celui qui l'exerçait que l'abdication volontaire était chose fréquente. « La coutume de l'abdication, dit Adams, est commune dans toutes les classes, depuis l'empereur jusqu'à son plus infime sujet. » Les Etats de l'Europe ont fourni des exemples de cette tyrannie en retour. « Dans le palais de Byzance, dit Gibbon, l'empereur était le premier esclave des cérémonies qu'il imposait. » Au cours de ses réflexions sur l'ennuyeuse vie de la cour de Louis le Grand, Mme de Maintenon fait la remarque qu' « elle ne sait personne de plus malheureux que ceux qui occupent les rangs élevés, si ce n'est ceux qui leur portent envie. Si vous pouviez, ajoute-t-elle, vous faire une idée de ce que c'est! »

De sorte que la satisfaction des besoins personnels des hommes gagne au maintien de l'ordre et à la formation d'agrégats assez grands pour comporter une division compliquée du travail ; mais qu'en revanche, elle rencontre un obstacle dans les réductions, souvent très grandes, qui diminuent les produits de leurs actions et par suite dans les restrictions imposées d'ordinaire plus qu'il n'est nécessaire à ces actions. Enfin l'autorité politique inflige indirectement des maux à ceux qui l'exercent aussi bien qu'à ceux qui la subissent.

Les pierres qui composent une maison ne sauraient servir à un autre usage tant que la maison n'est pas démolie. Quand les pierres sont unies par du mortier, il est encore plus difficile de détruire leur arrangement actuel, pour les combiner ensuite sur un nouveau plan. Enfin, si le mortier a eu des siècles pour se consolider, la difficulté de rompre la masse qu'il forme avec les pierres est si grande qu'il est plus économique de bâtir avec de nouveaux matériaux que de rebâtir avec les anciens.

Je dis cela pour montrer que tout genre d'arrangement est un obstacle au réarrangement; et que cela doit être vrai de l'organisation, qui est un genre d'arrangement. Lorsque, durant l'évolution d'un corps vivant, la substance qui le compose, d'abord relativement homogène, s'est transformée en une combinaison de parties hétérogènes, un obstacle s'est formé, toujours grand et quelquefois insurmontable, qui s'oppose à tout changement de structure : plus la structure est compliquée et définie, plus est grande la résistance

qu'elle oppose à l'altération. Enfin ceci, qui est éminemment vrai d'un organisme individuel, est vrai, moins éminemment peut-être, d'un organisme social. Quoiqu'une société composée d'unités discrètes, et dont le type n'est pas fixé par l'hérédité d'innombrables sociétés pareilles, soit beaucoup plus plastique, néanmoins le même principe s'y vérifie. Dès que ses parties sont différenciées, qu'il s'y forme des classes, des corps de fonctionnaires, des institutions réglées, tout cela, faisant corps, résiste aux forces qui tendent à le modifier. L'esprit conservateur qui règne dans une institution séculaire montre chaque jour la réalité de cette loi sociale. Qu'il s'agisse de l'hostilité de l'Eglise envers la législation qui intervient dans ses arrangements; qu'il s'agisse de l'opposition de l'armée anglaise à l'abolition de l'usage de l'achat des grades; ou de la défaveur avec laquelle les hommes de loi ont accueilli la réforme des lois; on voit toujours qu'il n'est pas facile d'opérer un changement soit dans la structure, soit dans les modes d'action des parties qui ont une fois été spécialisées.

De même que pour le corps vivant il est vrai que ses divers actes ont leur fin commune dans sa conservation, de même il est vrai que ses divers organes ont chacun pour fin de se conserver intacts. Pareillement, de même qu'il est vrai pour une société que la conservation de son existence est le but de ses actions combinées, de même aussi il est vrai que ses diverses classes ou appareils de fonctionnaires ou ses autres parties spécialisées ont chacun pour but principal de se conserver. L'objet considéré comme fin n'est point la fonction à remplir, mais l'entretien de ceux qui la remplissent; il en résulte que, lorsque la fonction est inutile ou même dommageable, la structure se conserve aussi longtemps qu'elle le peut. L'histoire des Templiers en fut un exemple. De nos jours, nous avons devant les yeux l'exemple bien connu des corporations de Londres, qui ont cessé de remplir leurs fonctions primitives, mais qui n'en conservent pas moins leur organisation avec un soin jaloux, sans autre but que la satisfaction de leurs membres. Les comptes du *Livre noir* des sinécures qui ont survécu jusqu'à une époque récente en fournissent aussi d'innombrables exemples.

Nous ne saurions évaluer complètement la force qu'une organisation oppose à la réorganisation qu'après avoir reconnu que sa résistance augmente en progression composée. En effet, en même temps que chaque partie est un obstacle nouveau au changement, la formation de cette partie suppose une diminution subie par les forces causes de changement. Si, toutes choses restant les mêmes, la structure politique d'une société subit un développement nouveau;

si les institutions existantes s'étendent, ou que de nouvelles apparaissent; si, pour diriger les fonctions sociales plus dans le détail, on crée un nouvel état-major d'employés, il en résulte du même coup un accroissement de l'agrégat des gens composant la partie régulative, et un décroissement correspondant dans l'agrégat des unités qui composent la partie régie. De diverses manières, tous ceux qui composent l'organisation gouvernante et administrante s'unissent entre eux et se séparent des autres. Quelles que soient leurs fonctions particulières, ils entretiennent avec les centres gouvernants majeurs et mineurs de leur département administratif des rapports semblables, et par ces centres avec le centre gouvernant suprême; ils sont habitués à des sentiments et à des idées analogues sur le système d'institutions auquel ils sont incorporés. Tirant leur subsistance du revenu national, ils inclinent vers des idées et des sentiments analogues sur la façon de lever ce revenu. Quelque jalousie que les divers corps de fonctionnaires puissent entretenir les uns à l'égard des autres, la sympathie qui les unit tous la domine, lorsqu'un de ces corps voit son existence ou ses privilèges menacés, puisque l'intervention qui le menace peut s'étendre aux autres. En outre, ils snt tous dans le même rapport avec le reste de la société, dont ils règlent souverainement de quelque manière les actions; aussi sont-ils conduits à professer des idées analogues sur la nécessité de cette direction et l'avantage de s'y soumettre. Peu importent les opinions politiques que leurs membres aient pu avoir, ils ne sauraient entrer dans les emplois publics sans glisser vers des opinions en accord avec leurs fonctions. En sorte que, par un effet inévitable, tout développement nouveau de la machine gouvernementale ou administrative, en un mot de l'appareil directeur des forces sociales, augmente les obstacles à des modifications futures, à la fois d'une manière positive, en fortifiant ce qui doit être fortifié, et d'une manière négative, en affaiblissant le reste, jusqu'à ce qu'à la fin la rigidité devienne si grande que tout changement soit impossible et que le type demeure fixé.

Si chaque développement nouveau de l'organisation régulative augmente les obstacles au changement, ce n'est pas seulement par l'accroissement relatif du pouvoir des hommes qui, chargés du rôle de régulateurs, maintiennent l'ordre établi, et par la diminution du pouvoir des hommes qui, en tant que régis, n'ont pas les mêmes intérêts directs à le conserver. En effet, les idées et les sentiments de la société dans son ensemble s'adaptent progressivement au régime avec lequel les hommes se sont familiarisés dès l'enfance au point qu'ils le considèrent comme naturel et comme le seul pos-

sible. Dans la mesure où les organes publics occupent une plus large place dans l'expérience quotidienne, n'en laissant qu'une petite aux autres, on est bien plus porté à penser que leur autorité est partout nécessaire, et bien moins capable de concevoir comment les actions sociales pourraient être dirigées autrement. En même temps, les sentiments, façonnés ou ajustés par l'habitude du mécanisme régulatif, deviennent ses auxiliaires et combattent l'idée du vide que laisserait leur absence. Bref, la loi générale d'après laquelle l'organisme social et ses unités agissent et réagissent de manière à s'accorder, suppose que toute extension nouvelle de l'organisation politique augmente les obstacles qui s'opposent à la réorganisation, non seulement en accroissant la force de la portion régulative et en diminuant la force de la portion régie, mais aussi en produisant dans les citoyens des idées et des sentiments en harmonie avec la structure sociale qui résulte de ce développement, et en désaccord avec tout état de choses qui en diffère entièrement. C'est une vérité dont la France et l'Allemagne nous fournissent des exemples. Auguste Comte, s'occupant à préfigurer un état industriel, était tellement dominé par les idées et les sentiments appropriés au régime social de la France, que le plan d'organisation qu'il assigne à l'état industriel en prescrit les arrangements avec une précision et des détails propres au type militaire et tout à fait en désaccord avec le type industriel. Il avouait même une aversion profonde pour l'individualisme, ce produit de la vie industrielle qui donne aux institutions industrielles leur caractère. De même aussi, en Allemagne, les socialistes, à qui l'on prête le désir et qui se croient la mission de réorganiser entièrement la société, sont incapables à ce point de rejeter la conception du type social dans lequel ils sont nés et ils ont été nourris, qu'ils préconisent un sytème social qui n'est au fond qu'une forme nouvelle de celui qu'ils voudraient détruire. C'est un système dans lequel la vie et le travail sont arrangés et réglés par des autorités publiques, omniprésentes comme celles qui existent déjà, et non moins coercitives : l'individu y a sa vie encore plus réglée qu'aujourd'hui.

Si donc, d'une part, en l'absence d'arrangements réglés, il ne saurait y avoir de coopération, la coopération d'un genre supérieur se trouve empêchée par des arrangements qui facilitent celle d'un genre inférieur. Bien que, faute de certaines relations établies entre les parties, les actions combinées ne soient pas possibles, plus ces relations deviennent étendues et complexes, plus il devient difficile de réaliser une amélioration dans la combinaison des actions. Il s'opère un ccroissement des forces tendant à fixer et une diminution des forces

tendant à défixer, jusqu'à ce que l'organisme social complètement organisé, de même que l'individu complètement organisé, ne soit plus susceptible d'adaptation.

Dans un animal vivant, formé qu'il est d'unités agrégées originellement du même genre, le progrès de l'organisation implique non seulement que les unités composant chacune des parties différenciées conservent chacune sa position, mais aussi que leur descendance leur succède dans ces positions. Les cellules hépatiques qui, tout en remplissant leur fonction, grandissent et donnent naissance à de nouvelles cellules hépatiques, font place à celles-ci, quand elles se dissolvent et disparaissent; les cellules qui en descendent ne se rendent pas aux reins, aux muscles, aux centres nerveux pour s'unir dans l'accomplissement de leur fonction. Enfin, il est évident qu'à moins que les unités spécialisées dont chaque organe est composé, n'aient donné naissance à des unités spécialisées d'une manière semblable, qui restent à la même place, il ne saurait exister entre les parties aucune de ces relations constituées qui sont le caractère de l'organisme, et qui le rendent propre à son mode particulier de vie.

Dans une société aussi, la fixité de structure se trouve favorisée par la transmission de positions et de fonctions à travers les générations successives. La conservation de divisions de classes qui se produisent à mesure que l'organisation progresse suppose l'hérédité du rang et de la place dans chaque classe. Evidemment plus grande est la difficulté de s'élever d'un grade à un autre, plus les rapports des grades sociaux se trouvent fixés. Il en est de même des subdivisions de classe qui dans certaines sociétés constituent des castes, et dans d'autres se révèlent partiellement dans les corporations. Lorsque la coutume ou la loi obligent le fils d'un artisan à suivre la profession de son père, elles opposent dans les organes chargés de la production et de la distribution, des obstacles au changement analogues à ceux qui, dans les organes régulatifs, résultent de l'impossibilité de franchir les barrières des rangs. On voit cette difficulté portée à l'extrême dans l'Inde; on la voyait moins prononcée sans doute en Angleterre autrefois dans les corporations d'artisans, qui facilitaient l'accès d'un métier aux enfants des hommes qui en faisaient profession, et l'interdisaient aux autres. Nous pouvons donc dire que l'hérédite de position et de fonction est le principe de fixité de l'organisation sociale.

L'hérédité du rang ou de la profession produit la stabilité d'une autre manière encore : elle assure la suprématie à l'aîné, et la suprématie de l'aîné assure la conservation de l'ordre établi. Un

système social sous lequel un souverain, un chef subordonné, un chef de clan ou de maison, un fonctionnaire, une personne quelconque possédant le pouvoir donné par le rang ou la propriété, cède en mourant sa place à son descendant, d'après une règle de succession reconnue, est un système dans lequel il va de soi que les jeunes gens et même les gens d'âge moyen sont exclus de la conduite des affaires. De même aussi, lorsqu'un système industriel est tel que le fils, habituellement dressé aux affaires de son père, prend sa place quand il meurt, il s'ensuit que la puissance régulative des plus âgés sur les opérations de production et de distribution n'est guère, si jamais, limitée par la puissance des plus jeunes. Or chaque jour nous apporte la preuve que l'accroissement de rigidité de l'organisation, nécessitée par la marche de l'évolution, produit dans l'âge avancé une augmentation de la force de l'habitude et l'aversion pour le changement. D'où il résulte que la succession aux places et fonctions en vertu de l'hérédité, entraînant comme conséquence nécessaire le monopole du pouvoir par les plus âgés, implique la prédominance de l'esprit conservateur; et cet esprit assure encore davantage le maintien des choses comme elles sont.

Par contre, le changement social est facile dans la mesure où les positions et les fonctions peuvent dépendre de qualités personnelles. Lorsque la loi ni la coutume n'empêchent les hommes appartenant à une classe de s'installer dans une autre, ceux-ci, en le faisant, portent un coup direct à la séparation des rangs; ils en portent encore un indirect en ce qu'ils conservent leurs relations de famille dans une classe et en nouent de nouvelles dans l'autre; de plus, les idées et les sentiments dominants dans les deux classes, auparavant plus ou moins différents, réagissent les uns sur les autres et modifient les caractères des membres de ces classes. Pareillement si, entre les subdivisions des classes productives et distributives, rien n'empêche le passage de l'une à l'autre, plus ces passages seront nombreux, plus les influences physiques et mentales qui suivent le mélange réciproque auront pour effet d'altérer le caractère des unités de ces subdivisions, en même temps qu'elles opposent un obstacle perpétuel à l'établissement de différences de nature, causées par des différences de fonction. Cet échange d'unités d'une classe à l'autre ou d'un groupe à l'autre, doit néanmoins, en somme, dépendre de l'aptitude des individus pour leurs nouvelles situations et leurs nouvelles fonctions. L'intrusion ne réussira d'ordinaire que lorsque les intrus auront des aptitudes plus qu'ordinaires pour les affaires qu'ils entreprennent. Ceux qui désertent les positions ou

professions sociales que leur assigne leur origine, ont le désavantage dans la lutte avec ceux dont ils prennent les positions ou professions; ils ne peuveut surmonter ce désavantage que grâce à quelque supériorité au point de vue des occupations sur le terrain desquelles ils engagent la lutte. Nous pouvons donc dire que la permission laissée aux hommes de faire dépendre leur carrière de leurs aptitudes est le principe de changement dans l'organisation sociale.

De même que nous avons vu la succession par hérédité mener indirectement à la stabilité, en conservant les positions de l'autorité entre les mains de ceux à qui leur âge donne le plus d'aversion pour les nouveautés, de même, ici, par contre, nous pouvons voir que la succession par droit de capacité mène indirectement au changement. Positivement et négativement à la fois, la possession du pouvoir par les jeunes, facilite l'innovation. Tant que la force déborde, il y a peu à redouter ces obstacles à l'amélioration et les maux qu'ils suscitent, si formidables aux yeux de ceux dont les forces fléchissent; en même temps, l'imagination plus active qui marche avec une vitalité plus grande, combinée avec une force moindre de l'habitude, facilite l'admission d'idées nouvelles et l'adoption de méthodes qui n'ont pas encore été mises à l'épreuve. Et, comme les diverses positions sociales se trouvent chacune remplie par ceux qui ont démontré par des épreuves qu'ils sont les plus aptes, il est permis à des gens relativement jeunes d'exercer l'autorité; il en résulte que la succession de par la capacité favorise le changement dans l'organisation sociale, indirectement aussi bien que directement.

Donc, par opposition, nous voyons que, si l'obtention des fonctions par hérédité mène à la rigidité de la structure, l'obtention des fonctions par la capacité mêne à la plasticité de la structure. La succession par cause de descendance favorise la conservation de ce qui existe. La succession par cause d'aptitude favorise la transformation et rend possible un état meilleur.

Nous avons vu que « la complication de structure accompagne l'accroissement de masse » dans les organismes sociaux aussi bien que dans les organismes individuels. Lorsque de petites sociétés se combinent pour former des sociétés composées plus étendues, les appareils gouvernants nécessaires dans les diverses sociétés composantes doivent se subordonner à un appareil gouvernant central : de nouvelles structures sont nécessaires. La récomposition d'une société nécessite une complexité analogue plus avancée dans les arrangements gouvernementaux ; enfin, à chacune des étapes de l'accroissement, tous les autres arrangements doivent devenir plus compliqués. Selon la remarqne de M. Duruy, Rome, cessant d'être une ville pour deve-

nir le monde, ne pouvait garder les institutions qui convenaient à une seule ville et à un petit territoire... Comment eût-il été possible de faire rentrer soixante millions de provinciaux dans le cercle étroit et rigide des institutions provinciales? La même chose arrive partout où, au lieu d'une extension de territoire, il y a seulement une augmentation de population. Le contraste qui existe entre le système administratif simple, qui suffisait jadis en Angleterre pour un million de sujets, et le système administratif compliqué exigé aujourd'hui pour plusieurs millions, met assez bien en évidence cette loi.

Mais, à présent, notons une conséquence. Si d'une part une croissance nouvelle implique une structure plus complexe, d'autre part la mutabilité de la structure est une condition d'une nouvelle croissance; et, par contre, l'immutabilité de la structure est le signe d'un arrêt de développement. Comme la loi corrélative que nous venons de remarquer, celle-ci s'aperçoit nettement dans l'organisme individuel. D'une part, le passage d'une forme petite et non mûre à une forme grande et mûre dans un être vivant suppose que non seulement tout l'animal, mais toutes ses parties doivent changer de volume et de rapport; il faut que chaque détail de chaque organe se modifie, ce qui implique la conservation de la plasticité. D'autre part lorsque, en approchant de la maturité, les appareils prennent leur arrangement définitif, leur précision et leur rigidité croissante constituent un obstacle toujours plus grand à la croissance : la désorganisation et la réorganisation qui doivent nécessairement précéder le réajustement à réaliser deviennent de plus en plus difficiles. Il en est de même pour une société. L'augmentation de sa masse nécessite un changement dans les appareils préexistants, soit par incorporation de l'accroissement en eux, soit par leur extension à travers sa masse. Chaque élaboration et constitution nouvelles des appareils y apporte un nouvel obstacle; enfin, lorsque l'organisme a atteint la rigidité, les modifications des appareils que supposerait l'accroissement de leur volume sont impossibles, et l'accroissement se trouve empêché.

Aussi existe-t-il une relation significative entre la structure d'une société et son développement. Tandis que chaque augmentation de croissance se trouve aidée par une organisation appropriée, cette organisation, n'étant point appropriée à une masse plus grande, devient par la suite un obstacle à une croissance nouvelle. D'où il résulte qu'une organisation qui dépasse les besoins d'une société l'empêche d'acquérir le volume plus grand et l'organisation supérieure correspondante qui aurait pu se former sans cela.

Pour bien interpréter les faits spéciaux dont nous allons nous

occuper, il ne faut pas oublier les généralités précédentes. On peut les résumer de la manière suivante :

La coopération est rendue possible par l'état de société et rend la société possible. Elle présuppose des hommes associés, et les hommes demeurent associés à cause des bénéfices qu'ils retirent de l'association.

Mais les actions ne sauraient être concertées sans des appareils qui les dirigent de manière à les produire dans le temps, la quantité et le genre voulus; et les actions ne sauraient être de divers genres sans que les coopérateurs assument des fonctions différentes. Cela veut dire que les coopérateurs doivent rentrer dans quelque cadre d'organisation, soit volontairement soit involontairement.

L'organisation que la coopération implique est de deux genres, distincts par l'origine et la nature. L'une, provenant directement de la poursuite de fins individuelles et conduisant directement au bien social, se développe inconsciemment et n'est point coercitive. L'autre, provenant directement de la poursuite de fins sociales et menant indirectement au bien individuel, se développe consciemment et est coercitive.

Tandis qu'en rendant la coopération possible l'organisation politique procure des avantages, elle produit aussi des résultats qui les diminuent. La conservation de cette organisation est coûteuse, et le prix qu'elle coûte peut l'emporter sur les maux qu'elle fait éviter. Elle impose nécessairement des freins, et ces freins peuvent devenir si serrés que l'anarchie, avec toutes ses misères, soit préférable.

L'organisation, dès qu'elle est constituée, devient un obstacle à la réorganisation. Tant par inertie que par la cohésion graduellement établie entre elles, les unités, éléments des organes constitués, résistent au changement. Le but premier de chaque partie comme du tout est de s'entretenir; aussi, dès que les parties sont formées, elles tendent à durer, qu'elles soient utiles ou non. En outre, chaque addition qui vient augmenter les appareils régulatifs, impliquant, toutes choses égales, une perte subie au même moment par le reste de la société qui est régie, il s'ensuit que, tandis que l'obstacle au changement est augmenté, les forces qui causent le changement sont diminuées.

La conservation de l'organisation d'une société implique que les unités, formant les appareils dont elle est composée, se trouvent remplacées dès qu'elles périssent. Si les vacances qu'elles laissent sont remplies sans débats par leurs descendants, la stabilité fleurit;

au contraire, le changement se trouve favorisé lorsque les vacances sont remplies par ceux qui se montrent, à l'épreuve, les plus capables de s'en acquitter. La succession par hérédité est donc le principe de rigidité dans la société, tandis que la succession par capacité en est le principe de plasticité.

Bien que, pour que la coopération soit possible et par conséquent que la croissance sociale soit facilitée, il doive y avoir une organisation, celle-ci une fois constituée met obstacle à une croissance ultérieure, puisque cette croissance ultérieure implique une réorganisation à laquelle s'oppose l'organisation existante.

De sorte que si, à chaque étape, l'organisation en se complétant peut réaliser immédiatement des résultats meilleurs, ce n'est qu'aux dépens de résultats ultérieurs encore meilleurs. Pour réaliser ces derniers, il faudrait que l'organisation à chaque étape n'allât pas plus loin qu'il n'est nécessaire pour accomplir régulièrement les actions sociales.

HERBERT SPENCER.

NOTES ET DISCUSSIONS

SUR LA FUSION DES SENSATIONS SEMBLABLES

J'ai lu avec beaucoup d'intérêt la note de M. Binet sur la fusion des sensations semblables. Il y aurait peut-être lieu de la compléter. Je me permettrai en même temps de rectifier quelques points qui m'ont paru être entachés d'inexactitude.

Pour résoudre le problème en discussion, M. Binet suppose que chacun des points de notre épiderme aurait une manière spéciale de sentir. Cette explication doit avoir été trouvée depuis longtemps. Sans pouvoir dire où je l'ai moi-même puisée, je la donne implicitement dans ma première Note *sur les illusions d'optique* (1864). Voici comment je m'exprime : « Les différents points de la rétine ne sont pas doués d'une sensibilité identique. Ainsi une même image venant se peindre tour à tour sur des parties différentes de ce tissu nerveux, revêtira à chaque position des caractères propres, si nous pouvons nous exprimer ainsi, caractères qui permettront à la longue de reconnaître cette même position. C'est ainsi que, si je promène la tête d'une épingle sur la main, je suis toujours en état de désigner la partie touchée, grâce à la nature particulière, quoique indéfinissable, de la sensation éprouvée. » Cette idée d'ailleurs vient, ce me semble, assez naturellement à l'esprit.

La variation continue de la sensibilité cutanée a une cause. Cette cause, il faut l'attribuer uniquement, je pense, à l'irrégularité de la surface sensible : elle est donc purement de nature géométrique. Quand on exerce une pression sur un endroit du corps, l'effet produit ne reste pas confiné dans cet endroit ; il irradie et se fait sentir dans toute l'enveloppe, laquelle, en vertu de son irrégularité même, est tiraillée inégalement dans tous les sens. Si maintenant on passe de ce point à un autre, le changement qui se manifestera dans la périphérie sera, en général, d'autant plus considérable que le second point sera plus éloigné du premier. Je dis en général ; car si le corps présentait une certaine régularité par rapport à un certain axe, s'il avait

1. A propos de l'article de M. Binet (Voir livraison de septembre 1880).

par exemple la forme d'un œuf, et si l'intérieur correspondait à l'extérieur, les sensations de contact suscitées sur tous les points d'un même parallèle auraient, toutes choses égales, le même caractère. Telle est l'origine de la variation.

On objectera peut-être, avec quelque apparence de raison, que c'est en théorie seulement, que le contact intéresse la périphérie dans son intégrité. Mais si l'on réfléchit qu'une piqûre peut faire crisper tout le corps, qu'un attouchement léger, du moment qu'il est senti, affecte l'individu dans son unité, qu'il est tel enfin de ces agents dont l'action, non perceptible par les sens, modifie profondément l'organisme, on doit en conclure que toute excitation se propage et retentit dans l'être entier.

Il s'agit maintenant de savoir comment nous arrivons à distinguer les sensations primitivement indiscernables.

C'est un fait universel qu'une différence doit, pour nous frapper, atteindre un certain minimum. *Objectivement*, ce minimum est très variable ; mais, *subjectivement*, je crois qu'il est renfermé dans des limites assez rapprochées. Ceci demande explication. Nous ne dirigeons notre faculté de discernement que sur les qualités extérieures dont la connaissance importe à notre conservation ou — pour parler d'une manière plus générale et tenir compte des habitudes de la civilisation — nous présente un intérêt quelconque. De là vient que tous les animaux reconnaissent de si loin leur proie ou leur ennemi. Les araignées s'y prennent avec les guêpes autrement qu'avec les mouches ordinaires. On connaît l'acuité des sens des sauvages. Et un entomologiste pourra dire du premier coup à quelle espèce appartient tel insecte que son éloignement ou sa petitesse rend à peine visible. On peut donc affirmer que toute différence finie — et, au fond, il n'y en a pas d'autres — est théoriquement discernable, en ce sens que, du moment qu'il y aura pour nous intérêt à la saisir, nous parviendrons à le faire. L'attention, fille de l'intérêt, est une espèce de microscope ou de multiplicateur qui a pour effet d'agrandir ou de multiplier les différences légères. Un citadin ne saura pas reconnaître le seigle d'avec le froment. Mais qu'un paysan lui fasse remarquer que la paille du seigle est plus longue et plus blanche et l'épi plus grêle, il ne s'y trompera plus. En détaillant les différences, il les a, pour ainsi dire, multipliées. Les naturalistes classificateurs ne font pas autre chose. Il y aurait long à dire sur ce sujet ; mais je tiens à être bref, et je passe sans transition au cas de la distinction entre deux sensations de tact à peu près identiques.

On sait que, quand on refait les expériences de Weber, l'avant-bras, dont ordinairement la sensibilité pour les distances est obtuse, acquiert rapidement à cet égard une assez grande habileté relative. M. Binet, après avoir rappelé cette observation, ajoute : « C'est *peut-être* à l'effet de l'exercice qu'il faut rapporter l'inégalité de finesse qu'on observe sur les régions de notre peau. Ce qu'il y a de certain, c'est que les parties qui se distinguent sous ce rapport sont celles qui, par

leur position, leur mobilité et leur usage, ont le plus souvent l'occasion d'exercer leur sensibilité. » Mon opinion est qu'on peut supprimer le *peut-être*. Voici ce que j'écrivais dans ma *Théorie générale de la sensibilité* [1] :

« La connaissance de la topographie corporelle a donc été acquise, grâce au sentiment de l'effort ; elle s'acquiert plus ou moins lentement suivant la disposition des membres. La conformation la plus avantageuse pour obtenir rapidement cette connaissance est, sans contredit, celle qui permet à l'animal de se toucher lui-même, car il a ainsi continuellement à sa disposition les instruments de ses expériences. Sous ce rapport, le corps de l'homme est certainement l'un des mieux organisés ; car nos mains peuvent se promener sur tout notre corps ; et de plus, comme nous avons dix doigts, nos progrès sont plus accélérés que si nous n'en avions qu'un (à la façon de l'éléphant, par exemple).

« Cette propriété du toucher permet donc la localisation des impressions. Cette *localisation* est d'autant plus rapide et plus précise en un point déterminé que ce point est naturellement touché plus souvent et par un instrument plus précis ; la délicatesse du bout de la langue en est une preuve. De là, comme conséquence, la faculté localisatrice est plus grande dans les plis et sur les faces internes des membres que sur les faces externes. Nous avons vu plus haut que les parties externes devaient être naturellement plus sensibles à la pression ; nous voyons maintenant pourquoi les parties internes, surtout celles qui se touchent elles-mêmes, ont une faculté de localisation plus exquise. Ainsi le dos de la main sentira des pressions très légères ; mais vous ne pourrez désigner avec précision l'endroit touché, tandis que la paume de la main, moins sensible à la pression, vous avertit immédiatement de la situation du point de contact. »

Je me permets de continuer la citation :

« La localisation est donc un effet de l'exercice. La finesse du toucher chez l'aveugle vient à l'appui de cette proposition. Il est possible et même probable que c'est le manque d'exercice qui rend certaines parties de notre corps inaptes à la localisation ; mais, en les exerçant de nouveau, on peut, aujourd'hui encore et assez rapidement, en modifier les aptitudes. Nous nous rappelons avoir fait nous-même la fameuse expérience des deux pointes de compas que l'on promène sur toutes les parties du corps ; après un quart d'heure d'épreuves, notre avant-bras avait beaucoup gagné en faculté localisatrice, et, chose remarquable, l'autre avant-bras, qui n'avait pourtant pas été l'objet de notre sollicitude, avait progressé en même temps que son frère. Volkmann a rassemblé à ce sujet des faits extrêmement intéressants qui s'expliquent de cette façon. Telle est la cause de la répartition sur le corps des *cercles de sensation* de Weber.

« La faculté de localisation, que nous devons au sens du toucher,

1. Bruxelles, Muquardt, 1876, p. 99

nous conduit à la localisation des autres organes de sens : nous savons par elle où sont nos yeux, nos oreilles, etc., tandis que l'œil, par exemple, ne saurait en aucune façon nous apprendre où est l'oreille... »

D'après cela, — comme je le répète en note, — c'est dans l'exercice, et uniquement dans l'exercice, qu'il faut chercher l'origine de la faculté localisatrice. L'exercice a donc, lui aussi, pour effet, de multiplier les différences objectives et de leur faire atteindre le minimum subjectif indispensable au discernement. Comment cet effet se produit-il ?

Rappelons d'abord qu'à mon avis, aucune espèce de connaissance n'est possible que chez un être doué de motilité, c'est-à-dire doué de la faculté de se mouvoir totalement ou partiellement en sachant qu'il se meut. Or chacun de ses mouvements modifie la figure de la surface sensible et, par suite, les effets de l'irradiation. De sorte que le même point touché fournit une sensation propre correspondant à chaque attitude, et qu'en changeant d'attitude, on obtient plusieurs de ces sensations servant à préciser de mieux en mieux le lieu du contact. Chacun sait par sa propre expérience qu'on arrive à déterminer assez bien l'endroit du dos où l'on ressent du chatouillement, en imprimant certains mouvements au tronc et aux omoplates. Mais à cela ne se bornent pas les propriétés du mouvement volontaire.

Reprenons le problème des pointes de compas, et, pour fixer les idées, supposons que les deux points touchés appartiennent à la cuisse. En portant le doigt tour à tour sur chacun de ces points, leur distance sera cause d'une différence dans les mouvements que j'exécuterai. Première addition. Or j'ai deux mains gratifiées de dix doigts et deux bras, et je puis les manœuvrer de bien des façons pour arriver à toucher les points en question. Je puis encore les toucher avec le pied ; je puis aussi les approcher d'un corps étranger et les frotter, par exemple, contre le rebord d'une table. J'augmente ainsi le nombre des caractères différentiels, et ce nombre peut devenir à la longue assez grand pour que les deux points touchés m'apparaissent d'emblée comme distincts. Comme je l'ai dit plus haut, la mobilité et la plasticité de la langue expliquent sans peine la sensibilité de son tact ; et, d'autre part, si notre dos a une faculté localisatrice très imparfaite, cela provient de ce qu'il est d'un accès assez difficile. Le lecteur trouvera de lui-même les développements que je me dispense de donner. J'ajouterai seulement que nous avons associé aux mouvements de nos membres les mouvements des yeux, lesquels sont d'une bien plus grande précision, et que par là encore les différences précédentes sont au moins doublées en nombre. Nous les avons même triplées et quadruplées par l'usage continuel que nous faisons du miroir qui renverse le sens des mouvements. Enfin l'observation des autres hommes et des œuvres de science et d'art n'a pas moins contribué à nous donner la connaissance de nous-mêmes. C'est par là que nous nous représentons très bien, même visuellement notre dos, quoique nous ne l'ayons jamais

vu, et c'est ainsi que le médecin arrive à localiser les sensations internes de ses malades.

Et si maintenant l'on demande comment les sensations musculaires que nous avons éprouvées dans le passé, se sont associées à la sensation de contact, que l'on n'oublie pas que la mémoire est, au fond, une habitude de l'organisme. L'excitation d'un point fait revivre sous une forme plus ou moins organisée et intégrée toutes celles auxquelles il a été autrefois soumis, et les réactions qui s'en sont suivies. Le mode d'intégration est parfois singulier. En voici un exemple qui doit être assez commun mais qui n'a pas, je pense, encore été utilisé. Dernièrement je souffrais d'une molaire de la mâchoire inférieure ; mais, comme il arrive souvent, je localisais la douleur dans une dent plombée de la mâchoire supérieure. L'illusion était si puissante que le dentiste qui me soignait dut s'assurer que cette dent était incapable de me causer des élancements. Et, chose curieuse ! après son affirmation, je les localisai correctement. J'avais donc fait miennes les sensations visuelles d'un autre.

Avant de terminer je signalerai dans l'article de M. Binet deux assertions que je crois erronées. « Si l'on expérimente, dit-il p. 292, sur les deux lèvres rapprochées et soudées d'une cicatrice, on voit que les deux pointes d'un compas seront *toujours* distinguées si l'une est d'un côté de la cicatrice et l'autre de l'autre. » J'ai à la main une cicatrice provenant d'une coupure profonde, et je n'observe pas ce que M. Binet avance. Pourquoi en serait-il ainsi, du moment que les deux lèvres sont rapprochées et qu'il n'y a pas eu grande perte de substance ? Bien mieux, si les lèvres sont restées écartées et sont ressoudées par une large bande de tissu conjonctif, je me demande si cette bande viendra modifier notablement la distribution primitive de la sensibilité, et si les choses ne se passeront pas comme si elle n'existait point.

Voici la seconde assertion : « Lorsqu'on porte les deux pointes du compas sur deux surfaces différentes, par exemple la muqueuse des lèvres et l'épiderme qui y est contigu, les deux pointes seront *toujours* senties doubles, *quelque petit que soit l'écart.* » Faites l'expérience, et vous verrez qu'il n'en est pas ainsi. Et, s'il en était ainsi, il faudrait en tirer une tout autre conclusion, à savoir que le sens du toucher serait multiple — comme celui de la vue, par exemple — et qu'il pourrait nous donner des sensations de divers caractères. La peau et les muqueuses seraient des organes de nature différente, comme l'œil et l'oreille, ou comme la muqueuse du goût et celle de l'odorat. Mais quant à la faculté de localisation, elle n'aurait rien à y voir. Quand nous odorons, nous ne savons pas s'il y a tel ou tel point de la muqueuse nasale plus spécialement affecté.

Je conclus en reproduisant une formule qui m'a toujours paru simple, suffisante et universelle : Localiser un point de l'espace, c'est conjecturer quels mouvements nous devrions faire pour mettre telle portion de notre propre personne à sa place.

J. Delbœuf.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Karl Rosenkranz. — VON MAGDEBURG BIS KŒNIGSBERG (*Jubiläum Ausgabe*). Leipzig, Koschny. 1878.

Karl Rosenkranz est né le 23 avril 1805, à Magdebourg. Il est mort l'an dernier, professeur à Kœnigberg, où, disciple de Hegel, il enseigna la philosophie dans la même chaire où s'étaient assis Kant et presque immédiatement après lui Herbart. Dans le livre *De Magdebourg à Kœnigsberg*, il raconte la première partie de sa vie, son enfance, sa jeunesse, ses années d'étudiant, ses débuts dans l'enseignement universitaire, jusqu'au moment où il fut appelé de Halle à Kœnigsberg. Nous connaissons peu de livres plus intéressants que cette autobiographie, dont nous allons tâcher de retracer les traits principaux. Nous passerons rapidement sur ses années d'enfance, quelque charme que lui-même ait pu éprouver à se les rappeler dans son vieil âge. Malgré son nom tout allemand, il était par sa mère d'une famille de ces réfugiés réformés si nombreux, que les persécutions religieuses avaient chassés de France et que la Prusse se trouva heureuse d'accueillir. De là sont sortis en effet beaucoup de ses enfants les plus illustres. Sa famille était dans une position assez aisée pour lui donner une excellente instruction. Toutefois il sut se dérober trop souvent à la surveillance des siens, prenant part à des batailles entre enfants de son âge et à d'autres escapades du même genre. Une certaine violence n'était pas inséparable de cette nature robuste et infatigable; étranger à la crainte, il s'exposa plus d'une fois, même à un âge plus avancé, à des dangers qui auraient pu avoir une issue fatale. Quoique momentanément sujet du roi Jérôme, le jeune Rosenkranz n'en était pas moins resté Prussien dans l'âme et vit avec des transports de joie les Français céder enfin la place aux vainqueurs de la *bataille des nations*. Pourtant, comme Gœthe, à une époque bien antérieure, celle de la guerre de Sept ans, il avoue qu'il n'eut qu'à se louer des officiers français que son père avait eu à loger. Au milieu des péripéties du siège de Magdebourg et des graves préoccupations de ses parents, il sent que, livré à lui-même et presque libre de tous ses mouvements, il fut préservé d'une certaine sauvagerie par le culte du beau. Magdebourg renfermait des œuvres d'art dignes de fixer l'attention. Au premier rang était la cathédrale, le *Dom*, comme on dit en Allemagne. Notre auteur avait vingt-huit ans à la mort de l'illustre patriarche de la littérature allemande; il a donc pu

subir plus qu'un autre l'influence de cet universel génie. Il s'est intéressé surtout à ce Faust, qui fut le travail de toute la vie du poète et il lui a consacré plus d'un de ses propres écrits, soit qu'il essayât de s'en faire en quelque sorte le continuateur ou qu'il cherchât à en expliquer le sens, qui si souvent se dérobe au lecteur. Ne dirait-on pas que ces considérations sur les églises de Magdebourg ne sont que le pendant de celles de Gœthe, dans ses Mémoires, sur la cathédrale de Strasbourg et sur l'art gothique?

Un oncle maternel, le peintre Gruson (encore un nom français, comme celui du cousin Favreau), fit naître et développa en lui le goût pour les œuvres de peinture.

La première jeunesse de Rosenkranz s'était passée dans un faubourg de Magdebourg, la *Ville-Neuve* : de là ce vagabondage des enfants de la campagne que nous avons déjà signalé. Mais quand le siège devint imminent, il fallut évacuer la vieille maison paternelle.

Les études sérieuses du jeune homme ne commencèrent que quand son père l'eut enfin placé au *pedagogium* du couvent Notre-Dame. Non seulement il y trouva d'excellents maîtres, mais il y reçut aussi des leçons d'économie domestique qui lui ont servi toute sa vie ; on avait en effet organisé dans cette école une association où l'on était initié, par des opérations, fictives il est vrai, à tout ce que doit savoir et faire un propriétaire ou un gérant de maison.

Une des délicieuses scènes de ces premiers chapitres, c'est celle où Rosenkranz retrace une certaine solennité où le recteur de l'école prononça un discours latin, en présence du gouverneur de la ville, le comte de Hake. Celui-ci, qui n'entendait pas un traître mot de latin, toutes les fois que l'orateur venait à prononcer un *hâc*, se levait et s'inclinait comme pour le remercier d'une attention si délicate. Afin de prévenir un éclat de rire homérique dans toute la salle, il fallut que l'un des voisins du brave comte l'instruisit discrètement de son erreur.

Les descriptions de voyages de vacances ont un charme particulier dans son livre. Le premier fut un voyage pédestre dans le Harz, et de là à Gœttingue, pour voir par lui-même cette ville, dont deux de ses anciens condisciples du *pedagogium*, actuellement étudiants à l'université, lui écrivaient des merveilles. Plus tard, sans doute encore sous l'inspiration du *Voyage au Harz en hiver* de Gœthe, il voulut lui aussi voir le même paysage sous son enveloppe de glace et de neige, et il prit, dans cette saison, un bain forcé dans la Bode, d'où ses deux compagnons eurent assez de peine à le retirer. Plus d'un de ces voyages est assaisonné des scènes les plus humoristiques. Ces fraîches et gaies descriptions viennent à propos reposer l'esprit du lecteur, au sortir des controverses théologiques, philosophiques. Toutefois celles-ci n'étant jamais qu'effleurées et nullement traitées *ex professo*, on ne sent nulle part la fatigue des discussions purement abstraites. Ce n'est pas un livre d'exposition dogmatique. C'est un tableau vivant où tous les grands hommes que l'auteur a connus ont leur place. Et combien ils

sont nombreux, à commencer par le plus illustre de tous, par le maître, par Hegel enfin, autour duquel se groupe sa nombreuse école, les Daub, les Hinrichs, les Marheineke, les Hotho. Lors de son premier séjour à Berlin, où il commença ses études universitaires, il eut une grande déception avec Hegel. Il entendait dire partout qu'on ne pouvait le comprendre ou du moins que très difficilement. Mais on lui disait qu'un jeune professeur, Léopold de Henning, possédait le don de le rendre accessible aux commençants. Il fut en effet très content de son enseignement; peut-être fut-il alors allé écouter le maître lui-même, si Schleiermacher ne l'eût absorbé entièrement. Il se borna à assister à quelques leçons de Hegel, sans se faire inscrire (*er hospitirte*). Quelle différence avec celles de Schleiermacher! Ses périodes pénibles et traînantes, il les interrompait sans cesse en toussant et en prisant. Il parlait une langue « qui était lettre close pour un simple mortel comme moi. J'admirais les étudiants qui, silencieux, comme si un sphinx ouvrait sa bouche mystérieuse, étaient assis à ses pieds et devaient comprendre ce qu'il disait, puisqu'ils pouvaient noter par écrit ces leçons, où il me sembla remarquer surtout que le professeur se répétait souvent. » Ce fut un disciple de Schelling, Steffens, qui exerça sur lui un attrait autrement puissant par son éloquence entraînante. Le Norwégien Steffens était professeur à Breslau; une fois, au retour des vacances, il se trouva en retard pour ouvrir ses cours dans cette ville, resta à Berlin, où il fit des leçons à l'université et le soir, dans la salle du gouvernement, pour l'aristocratie berlinoise. « Ce fut là un événement que je ne pus comparer que plus tard aux leçons d'Alexandre de Humboldt sur le Cosmos. » Il devait développer la philosophie de la nature; c'étaient des chapitres choisis de son *Anthropologie*. La salle était comble, la plupart des auditeurs debout. « Je n'ai jamais entendu chose pareille, et pourtant j'ai eu d'excellents maîtres. » Des professeurs, ses adversaires, étaient présents, et il les prenait souvent à partie. Comme il improvisait, tout revêtait une forme particulière qui certainement dut souvent le surprendre lui-même. Quelquefois, il se perdait dans des visions. Un jour, il avait parlé de l'ouïe et de son *immense importance*, expression qu'il répétait souvent. L'heure avait sonné; déjà se faisait dans la salle le mouvement qui précède d'ordinaire la fin d'un cours. Steffens lui-même prit son chapeau et continuait à parler; il mit son chapeau et continuait toujours. Évidemment tout le monde était sous le charme; mais on ne comprend guère qu'il fît consister cette *immense importance* de l'oreille (*die unendliche Bedeutung des Ohrs*) dans ce fait qu'au jour du jugement dernier nous entendrions dans les tombes les éclats de la trompette. Quant à Hegel, le jeune étudiant finit par renoncer entièrement à l'entendre; il ne dut trouver qu'à Halle un initiateur au système du grand philosophe.

Il y avait au fond de sa nature un germe de mysticisme et d'exaltation religieuse qui se manifesta à diverses reprises et en fit pour longtemps un partisan dévoué de l'école romantique, alors dans tout son éclat.

Enfant, il avait été tourmenté par la peur du diable; il s'était imposé tous les dimanches un méticuleux examen de conscience, qu'il finit par traiter plus tard de pédantisme philistin.

Encore au *pedagogium*, il avait été en relation avec un jeune poète, un enfant de Magdebourg, cette ville si prosaïque d'ordinaire, avec Immermann, lui-même un romantique. Son admiration pour les cathédrales du moyen âge n'avait pas une autre source. Il consacra au romantisme plus d'un livre, à commencer par une histoire du mysticisme; puis vint une thèse de doctorat qu'il fit pour un autre sur la Renaissance, mot qui lui semblait impropre, car il était loin d'admettre que le moyen âge ne fut que la barbarie, et dans son travail il s'était ingénié à venger cette époque de ce reproche. Ses études sur Jacques Böhme et sur le *Mage opérant des miracles* de Calderon rentrent dans le même ordre d'idées. Il est forcé de convenir pour plus d'une des productions qu'exaltait cette école, par exemple pour le *Titurel*, pour lequel il s'était épris d'une belle passion, qu'on avait dû l'admirer de confiance, sans l'avoir lu. Après avoir consacré pas mal de temps à cette étude, il ne put y voir qu'un poème ennuyeux. Dans un de ses voyages, il se rencontra avec le chef de l'école romantique, A.-G. Schlegel. Enfin, plus tard, il fut admis à Berlin, dans la maison même de Tieck. « J'ai passé, dit-il quelque part, par toutes les phases de cette maladie. » Il lui fallut bien des années pour se soustraire de nouveau à cette influence. Il semble que les trois volumes qu'il consacra à l'histoire de la poésie furent son dernier effort pour sortir du cercle magique où il avait été si longtemps retenu captif et lui rendirent le même service que Gœthe retira de la composition de son *Werther*.

En réalité, il était venu à Berlin pour se préparer à passer son examen de théologie; mais, ainsi que nous venons déjà de le voir par ses excursions dans le vieux pays romantique, comme dirait Wieland, il fut bien loin de se vouer à cette étude d'une manière exclusive, quoiqu'il s'en occupât assez sérieusement pour voir sa conscience de chrétien alarmée par moments au milieu des controverses des divers exégètes des livres saints. Nous l'avons déjà dit, il fut fasciné par Schleiermacher, surtout dans son *Cours de morale et d'esthétique*. Il ne le fut pas moins par la lecture de quelques-uns de ses écrits, de ses *Monologues*, par exemple. Il commença à avoir de terribles scrupules et se demanda s'il était réellement chrétien. Une sorte de mélancolie rêveuse, piétiste, s'empara de lui et il pria instamment son père de pouvoir aller continuer ses études à Halle. Il resta quelques jours à Magdebourg. Comme il avait un parent pasteur dans une petite ville voisine, il voulut voir comment il se tirerait de la prédication. Il obtint de prêcher le dimanche après Pâques. Dans un sermon appris par cœur et qu'il avait répété la veille en chaire, tout seul dans l'église, il parla avec éloquence du bonheur de la foi. « Ce fut la première et la dernière fois, dit-il, que j'appris un discours par cœur; dorénavant, ou j'improvisais, après mûre préparation, ou je lisais mes leçons. » Tout ce récit,

qu'il faut lire dans le livre, fait voir son exaltation mystique d'alors.

L'école théologique de Halle, où Rosenkranz étudia après avoir quitté Berlin, était rationaliste. Si l'on suivait les cours avec assiduité et intérêt on en voyait aussi les côtés faibles, et entre étudiants on reproduisait souvent les luttes entre professeurs d'écoles diverses. Un de ses camarades, Schlauch (c'était un pseudonyme; le mot signifie *outre* et lui vint de la capacité, qu'il partageait avec Socrate, de boire indéfiniment sans jamais être ivre), avait un talent d'invention remarquable et amusait la bande joyeuse des *commilitones* avec ses voyages du bon Dieu en compagnie de Satan, pour aller à la recherche de la meilleure dogmatique. Satan se plaint d'être bien maltraité par les rationalistes et cite à l'appui les passages des *Institutions dogmatiques* du professeur Wegscheider qui le concernaient. Pour s'assurer de l'état de la dogmatique dans les universités allemandes, ils vont de l'une à l'autre, déguisés en étudiants; le soir, ils comparent les notes prises aux cours des divers professeurs. Satan croit avoir remarqué que non seulement on ne croit plus en lui, mais que Dieu le Père n'est guère mieux partagé.

Puis Schlauch mimait les deux professeurs Wegscheider et Tholuck, représentant, l'un l'école rationaliste, l'autre l'école supra-naturaliste. Quand enfin Satan demande à Dieu s'il ne ferait pas bien de leur apparaître pour les convaincre de son existence : « Le premier, répond Dieu, déclarerait ton apparition personnelle une illusion des sens; quant au second, il ferait avec toi comme Luther, il te lancerait son encrier à la tête. »

Rosenkranz fut ramené à la question du diable par ses études sur Jacques Böhme : « Je n'avais jamais cru en un diable personnel; » l'homme, en vertu de sa liberté, peut bien lui-même produire les œuvres du démon. Inspiré par l'écrit où Lucien se moque des dieux de la Grèce, il résolut d'écrire des leçons du diable sur lui-même; il ne les a plus; « le diable les a sans doute emportées »; mais il nous donne en deux pages un exemple de la façon dont il avait traité son sujet. Satan s'y plaint surtout que Hegel, qu'il est allé entendre lui-même à Berlin, ait eu l'audace de ne voir en lui qu'une simple idée, qu'il appelle avec emphase la *négativité*. « L'argent que lui rapportera ce cours, il le destine à ses vieux amis, les jésuites, qui, avec de l'argent, soumettront le monde. »

Il est temps de voir comment Rosenkranz fut gagné à la doctrine de Hégel. Ce fut l'effet des leçons de Hinrichs, le seul professeur hégélien de l'université de Halle. Car celle-ci regardait cette philosophie comme un non-sens pervertissant l'esprit et l'âme. Certains cours de Hinrichs étaient peu suivis; il fallait pourtant que le professeur sût captiver ses six ou sept auditeurs, puisque, moins un qui tomba malade, pas un seul ne déserta le cours, malgré le peu de confortable de la salle où professait Hinrichs. Dans les premiers temps Rosenkranz ne trouvera pas mieux à Kœnigsberg; mais il oppose à ce sombre tableau les changements survenus depuis : une salle bien chauffée par deux grands poêles, des doubles fenêtres, des becs de gaz avec des globes en verre dépoli, des rideaux, des porte-manteaux; nous nous arrêtons devant l'énumé-

ration de tout ce luxe que ne nous offrent certes ni la Sorbonne ni le Collège de France.

Un jour, Rosenkranz, tout entier à la philosophie, grâce à l'influence de Hinrichs, emporta de la bibliothèque de l'Université un volume du *Journal critique de philosophie*, contenant une appréciation de Kant, de Fichte, de Jacobi par Hegel; il en fut émerveillé. Il fit venir aussitôt son écrit sur la *Différence de Schelling et de Fichte* et la *Phénoménologie de l'esprit*. Il ne put se détacher de cette lecture; tout le temps dont il put disposer en novembre et décembre de 1826, il l'y consacra. Voici qui va nous prouver combien cette étude avait su le captiver. Ses camarades venaient quelquefois le voir le soir; il leur permettait de faire tout ce qu'ils voudraient, à la condition de le laisser à sa table continuer sa lecture : on ouvrait son armoire, on en tirait ses provisions de bouche, du pain, du beurre, ces jambons que sa sœur lui envoyait de temps en temps, on bourrait ses pipes, on sonnait pour faire monter de la bière, on se permettait de mauvaises plaisanteries sur l'amphitryon, et au milieu de tout ce tapage le jeune philosophe ne quittait pas son livre. Archimède ne dut pas être plus absorbé par ses figures de géométrie, lors de la prise de sa ville natale. Hegel obsédait toujours son esprit. A la Saint-Sylvestre de la même année, un de ses camarades, un théologien, avec lequel il répétait l'histoire de l'Eglise et la dogmatique pour le préparer à son examen de candidat, donna un punch. Après une nuit blanche, Rosenkranz rentra, ayant *terriblement mal aux cheveux*. Ne pouvant dormir, il va, par une froide matinée d'hiver, errer dans les montagnes voisines, toutes couvertes de neige, et, combinant dans sa tête Hegel et son cher romantisme, il se demande (p. 295) « quelle place un homme comme Parcival aurait à prendre dans la série graduelle de la phénoménologie », et aussitôt il voit poindre dans son âme l'importance que cette figure mystique pourrait avoir pour la chevalerie du moyen âge. Nous ne pouvons le suivre dans son développement. De là sortit dans les premières semaines de 1827 une dissertation sur le Parcival : « J'étais assez heureux pour avoir uni la phénoménologie de Hégel et le Parcival de Wolfram. » Il y trouvait unité immédiate, scission et réconciliation, comme l'exigeait la dialectique du maître : c'était son propre état qu'il retrouvait dans le héros du Saint-Graal : son âme était partagée entre la foi et la raison; lui aussi pouvait arriver à la réconciliation. Tout cela, il le devait à Hegel qui le plaçait sur un terrain tout nouveau.

Notre étudiant venait de finir à Halle son *curriculum* des trois années d'études théologiques commencé à Berlin. Mais il était désireux de voir encore une autre université, d'entendre de nouveaux maîtres. Hinrichs lui représentait Daub, à Heidelberg, comme le premier théologien de l'époque, bien supérieur à Schleiermacher. Puis lui, le romantique, Heidelberg l'attirait par son site *romantique* entre tous; il allait se trouver là dans la partie de l'Allemagne où s'est surtout déroulée l'histoire de son cher moyen âge; enfin il savait qu'à la bibliothèque

existaient deux éditions de ce *Titurel* qui ne cessait de l'occuper.

Quand Rosenkranz partit pour Heidelberg, il fut recommandé par Hinrichs à Daub et bientôt accueilli chez celui-ci. Daub avait toujours sur sa table de travail un calendrier, un Nouveau Testament dans le texte original et la *Phénoménologie*, qu'il appelait le premier livre de philosophie. Ainsi, là encore, il retrouvait ce Hegel, pour lequel il s'était tant passionné déjà à Halle. Jamais personne, de son propre aveu, n'a exercé sur lui une plus grande influence que le professeur de Heidelberg. Il éprouvait pour lui du respect, de l'amour, de l'admiration, tant à cause de son noble caractère que de sa science solide. Heidelberg, à ce moment, offrait trop de distractions pour qu'on se livrât à des études sérieuses. On voulait jouir de ce site enchanteur; on faisait des excursions à Schwetzingen; on allait, un dimanche, en bande nombreuse, entendre un acteur célèbre à Mannheim; pourtant le lundi matin on était exact au rendez-vous sur les bancs de l'université. Wunderlich, Wippermann, Parow, Kugler, le romantique, comme il l'appelle, à la fois artiste et poète, furent ses amis. La manière subite dont le premier fut enlevé à la table commune et à ses camarades mérite d'être mentionnée. Wunderlich était de Lubeck; il était venu faire son droit, attiré par les célèbres professeurs Mittermeier et Vangerow. Tout à coup, l'idée lui vint de suivre un cours sur la philosophie de Schelling, et voici la raison qu'il en avait écrite à son père et que sans doute il croyait sans réplique : « C'est qu'elle résout en identité l'antithèse du réalisme et de l'idéalisme par l'indifférence de l'absolu, la nature passant par l'homme à l'histoire et l'histoire par l'art retournant à la nature. » Ces belles raisons eurent un prompt effet sur l'esprit du père : il vint s'installer à Heidelberg, ne quittant plus son fils qu'il n'eût passé son examen de droit. Comme Wippermann, profitant d'une bourse (stipendium) de famille, prolongeait indéfiniment ses études, il fut rappelé subitement par les siens. Rosenkranz retrouva son cher Kugler à Berlin, professeur et conseiller de ministère. Quant à ce pauvre Parow, balafré dans un de ces duels sauvages si fréquents aux universités allemandes, où, sous les plus futiles prétextes, l'on se bat pour le simple plaisir de se battre, il nous est représenté comme une nature aux aspirations les plus élevées, luttant héroïquement contre un corps malade. Nos deux amis quittent Heidelberg ensemble; Rosenkranz revoit avec lui le Harz, et par un jour de mauvais temps, à l'hôtel, à Hagen, pour se distraire, ils jouent ensemble au système de Hegel, appliquant sa trichotomie à tout ce qui leur passait par la tête.

Voici Rosenkranz, de retour chez son père, toujours censé se préparer pour son examen de candidat en théologie, mais plus occupé d'autres études. Je vous le donne en cent de deviner ce qui mit enfin un terme à cette situation équivoque et ce qui l'amena franchement aux études philosophiques : ce fut l'*Histoire de la grande armée* de Ségur. Il l'avait vue chez un bouquiniste, il l'avait feuilletée et achetée aussitôt. Le matin il travaillait à son *Titurel*, l'après-midi il piochait le

Manuel de l'histoire de la philosophie de Rixner, et le soir, quand il était seul, il se plongeait avec délices dans la lecture de l'historien français. Napoléon et Ney le remplissaient d'admiration. Leur courage (et pourtant il semble nous rappeler que Ségur reproche à l'Empereur dans cette fatale campagne plus d'une défaillance) exalta le sien et le détermina à laisser enfin là des études pour lesquelles il n'avait qu'une demi-vocation, afin de se vouer tout entier à cette philosophie dont le culte, comme il le dit à la fin de sa courte préface, devait faire le bonheur suprême de son existence. Son père lui donna l'argent nécessaire pour aller s'occuper à Halle de sa promotion au grade de docteur en philosophie. Comme travail écrit, il comptait présenter son *Titurel;* mais, la thèse devant être écrite en latin, il ne le présenta que comme un appendice à un écrit latin sur les diverses périodes de la littérature allemande qu'il rédigea dans les premières semaines de son séjour dans la ville universitaire. L'examen fut fixé au 2 février 1828. Il eut lieu dans la maison du doyen, le professeur d'histoire Voigtel. Il roula sur l'histoire, sur les trois *Critiques* de Kant, sur la chimie, le grec, la philosophie du langage, un terrain auquel il n'avait nullement songé et sur lequel l'amena le professeur de philologie Jacobs. Selon l'usage, le candidat avait dû fournir des gâteaux et diverses sortes de vins. Voigtel lui demanda l'Histoire des Phéniciens. Le candidat dit, sur l'autorité d'Hérodote, qu'ils venaient des bords de la mer Rouge. L'examinateur parut en douter et lui mit un Hérodote entre les mains, afin qu'il pût prouver son dire. Rosenkranz fut assez heureux pour trouver sans trop chercher le passage à demi contesté, et les collègues rirent un peu sous cape de la leçon donnée au vaniteux doyen. « Quand le vieux conseiller de cour Schütz me voyait un peu embarrassé dans l'explication des *Nuées* d'Aristophane, il me laissait le temps de la réflexion, en disant : *interim aliquid bibamus!* Après un quart d'heure de délibération, la faculté prononça le *dignus intrare*, et on finit par le champagne.

Rosenkranz songea à enseigner comme *Privatdocent* de philosophie; mais il fallait pour cela passer par une nouvelle soutenance de thèses, dont il ne se tira pas avec moins d'honneur, le 28 juillet de la même année. Il avait consacré l'intervalle entre les deux examens à l'étude de la *Logique* de Hegel; puis, pour la bien comprendre, il avait senti qu'il lui fallait également aborder Spinoza. Ce fut même une dissertation latine sur le philosophe d'Amsterdam qu'il présenta comme texte de sa soutenance d'*habilitation* (admission comme professeur). Il débuta par la philosophie de la religion dans l'enseignement universitaire; puis il passa à l'histoire de la philosophie et à l'esthétique. Il fait la remarque qu'il suivit l'ordre inverse à celui qui est généralement adopté par les professeurs qui débutent et qui commencent tous par la psychologie et la logique. Ce ne fut qu'à Kœnigsberg qu'il enseigna pour la première fois ces sciences, parce que son programme les lui imposait.

Parmi ses collègues, outre Ritschl, il se lia surtout avec son ancien maître Hinrichs ; ils devinrent inséparables, se promenant toujours ensemble, quand la mauvaise santé de Hinrichs ne s'y opposait pas. Tholuck aussi, le professeur de théologie dont il a déjà été question, assistait quelquefois à son cours et venait le prendre pour se promener avec lui; mais une discussion religieuse mit bientôt fin à ces rapports. Rosenkranz y ayant lâché le mot *ancien protestantisme*, Tholuck lui demanda quel était donc pour lui le *protestantisme nouveau*. La réponse fut : celui qui ne croit ni aux miracles, ni aux anges, ni au diable. Il n'en fallut pas davantage; avec des vues si diamétralement opposées, on ne pouvait s'entendre.

Malgré sa vocation bien décidée pour la philosophie, il voyait, comme pour la théologie, les côtés où elle prêtait à la satire. Nicolaï s'était moqué dans ses romans de l'*apriori* et de l'*aposteriori* de Kant. Fichte et Schelling à leur tour s'étaient moqués de Nicolaï. Rosenkranz, sachant encore assez bien dessiner, fit une caricature où Kant planait sur un nuage, le monde transcendantal; il était représenté sous les traits du grand Frédéric, un jonc à la main, l'impératif catégorique; puis venaient les grands et petits philosophes avec des poses caractéristiques et des vers symboliques. Quand tout fut fini, il assembla ses collègues, Hinrichs, Bohtz, Loof, et avec une baguette leur en fit la démonstration : « Ici, messieurs, vous voyez la véridique et fidèle *Histoire de la philosophie allemande*. Là, au milieu, vous apercevez un petit homme, le grand Kant de Kœnigsberg, qui a réussi à monter au ciel, non par un miracle, mais grâce à ses trois postulats, etc. »

Un après-midi, il alla avec Hinrichs chercher Bohtz pour la promenade. La porte de sa chambre était fermée et, pourtant ils l'entendaient parler tout haut. Ils allèrent au jardin; les fenêtres étaient ouvertes de ce côté. Ils virent Bohtz devant une table sur laquelle étaient posés debout une série de volumes : c'étaient les livres des philosophes contemporains : Bohtz était censé avoir ces philosophes eux-mêmes devant lui et leur faisait passer un examen. « Dis-moi, Schulze, qu'est-ce que la chose en soi? » Schulze disait que ce n'était rien du tout. La même question fut adressée à Mussmann. Pour lui, ce n'est ni la chose de Kant, ni la chose de Hégel : sa chose à lui est une tout autre chose. Par le fait, ce n'est pas une chose ordinaire. Par le fait, elle se distingue de la manière la plus avantageuse des choses de tous les autres philosophes. Salat, lui ayant donné quelques mauvaises réponses, fut mis à la porte de l'école, c'est-à-dire que Bohtz prit son livre et le jeta dans un coin. Quand il nous entendit rire aux éclats et nous aperçut, il fit chorus avec nous.

Nous ne pouvons suivre notre auteur dans ses relations avec ses autres amis, si agréable qu'en soit le récit. Pour finir, nous préférons relever certains jugements relatifs soit à l'enseignement, soit aux questions les plus ardues de la métaphysique : Dieu, la vie future, les causes finales, soit enfin à quelques-uns de ses auteurs de prédilection. Tout

cela est disséminé dans le livre, mais chaque fois amené tout naturellement par ce qui précède.

« J'ai blanchi, dit quelque part le professeur, en enseignant et en faisant passer des examens. » Aussi, avec sa longue expérience, les conseils d'un tel homme aux pédagogues, ne peuvent-ils être que précieux, et il ne les leur ménage pas.

Il va jusqu'à s'occuper des abécédaires et des livres de lecture pour le premier âge, en souvenir de ses premières années. Il proscrit les cours de calligraphie, qui ne sont pas faits par les professeurs de la classe, mais par des maîtres spéciaux chez lesquels toutes les divisions sont réunies et qui manquent de l'autorité nécessaire pour maintenir la discipline.

On commençait les classes par des exercices religieux, des chants même; il réservait ces exercices au seul dimanche, les renvoyant à l'église; car dans la semaine l'élève, préoccupé de ses leçons, de ses devoirs, « des verbes irréguliers, des montagnes de l'Asie ou de l'égalité des triangles, » n'y apporte qu'un esprit distrait, qui bannit le sentiment religieux.

Il trouve mauvais qu'au *pedagogium*, disons au collège, on fasse apprendre l'Evangile dans le texte grec, ce grec étant trop différent de celui des auteurs classiques qu'on explique simultanément. Il voudrait voir mettre entre les mains des élèves les classiques sous la forme la plus simple. Que le professeur connaisse les diverses leçons, les diverses interprétations, les conjectures, rien de mieux ; mais pour les élèves cet appareil critique est un luxe funeste. « J'avais le Virgile de Heyne... La lecture des *arguments*, des *animadversiones*, des *excursus* ne faisait que distraire mon attention et me faisait oublier l'auteur. Dans le Platon de Schæfer, les scholies m'empêchaient d'étudier réellement le texte; je n'y ai rien compris au gymnase, à cause des scholies ; et je comprenais les explications de notre professeur Koch encore moins que ces dernières » (disons, pour l'excuser, que le pauvre homme était malade; il faisait sa classe dans sa chambre). On a tort de vouloir tout expliquer et de ne plus laisser aucune initiative à l'élève ; enfin il relève la trivialité de beaucoup de ces annotations. Nous ajoutons, nous, que souvent les notes expliquent ce qui se comprend aisément et passent à côté de difficultés sérieuses.

Si le maître Henning passait l'heure de la classe d'hébreu à déblatérer contre ses collègues, il n'est que juste d'entendre traiter cela de *péché* pédagogique. C'est ainsi qu'à l'université le célèbre Bernhardy dégoûta Rosenkranz de son cours, où le bon Hérodote était oublié et où tout le temps se passait à récriminer contre Schweighäuser.

On dirait que les questions philosophiques ont occupé Rosenkranz dès l'âge le plus tendre ; on pourrait l'y croire prédestiné, s'il n'était pas plus probable qu'à l'âge où il a écrit ce livre, avec sa science philosophique d'alors, il a peut-être à son insu un peu amplifié les im-

pressions de sa première jeunesse. Lors du siège de Magdebourg, un des fils Favreau, cette famille merveilleuse, comme il l'appelle avec raison, fit entendre ces paroles : « Pour nous, le monde est en ce moment comme fermé par une clôture de planches (Für uns ist die Welt mit Brettern vernagelt). » Ces mots firent faire à l'enfant des réflexions sur l'espace infini.

Une autre fois, il va voir un musée d'histoire naturelle de passage dans la ville. Outre une foule d'animaux curieux, il y avait aussi des monstres conservés dans l'esprit-de-vin. Ils firent sur le jeune homme une impression profonde. Comment la nature, avec ses lois divines, peut-elle errer ainsi ? Tout à coup, il s'élance dehors comme un fou, et, sur le point de rentrer à la maison, fait volte-face, court sur les bords de l'Elbe, où ses pieds heurtent les têtes de mort d'un cimetière abandonné. Il en ramasse une et se livre à des considérations pareilles à celles d'Hamlet, dans la fameuse scène de Shakespeare.

Nous avons vu ailleurs les discussions sur le diable ; l'existence de Dieu fut l'objet de controverses non moins ardentes.

C'était au moment où, après sa promotion au doctorat, il venait de s'établir à Halle comme *Privatdocent* de philosophie. Dans la même maison que lui habitait Lafontaine, un romancier fort lu en son temps. Il avait assisté autrefois à la bataille de Valmy ; témoin de l'effet électrique produit sur les Français par la *Marseillaise*, il n'avait plus perdu le souvenir de ce chant patriotique, qui devait se retrouver jusque sur ses lèvres expirantes. Un soir qu'ils avaient vivement discuté sur Dieu, Lafontaine en rejetant les preuves, en conformité avec la théorie kantienne, Rosenkranz cherchant au moins à maintenir debout la preuve ontologique, ils se retirèrent fort tard. Rosenkranz était déjà couché, quand il entendit frapper à sa porte. Quoiqu'en chemise, il tira le verrou et vit son voisin, une bougie allumée à la main. « Mon jeune ami, lui dit-il, je viens de soutenir avec ardeur qu'on ne peut prouver l'existence de Dieu; mais soyez bien assuré que je crois en lui et que je viens à l'instant même de lui adresser mes plus ferventes prières. Je ne puis aller dormir sans vous avoir dit cela. Bonne nuit ! » Et des larmes coulaient le long de ses joues. Quelle scène pour un peintre ! ajoute notre philosophe.

Rosenkranz n'eût pas été philosophe si cette question de Dieu ou de l'absolu ne l'avait pas occupé souvent. Il convient que vers cette époque un grand changement s'était opéré en lui. Par l'étude de la grande logique de Hegel et par l'étude de Spinoza qui suivit, il se sentit réellement dans son élément.

« Je ne pouvais douter que l'absolu se révèle dans la nature et dans l'histoire ? » La doctrine de Hegel sur la liaison du fini avec l'infini, de ce monde-ci et de l'autre, du divin avec l'homme, avait agi depuis longtemps sur moi. L'étude de Spinoza finit par tirer le dernier voile. Pour lui, la félicité n'est pas la récompense de la vertu, mais la vertu ellemême. Cette idée fit sur moi une impression profonde.

« Elle ne peut donc nous venir du dehors ; nul Dieu ne peut nous la donner. Elle est l'état qui accompagne la connaissance du vrai, la contemplation du beau, l'accomplissement du bien. Ce qu'on se représente en dehors de là est une fantasmagorie tout à fait indéterminée, dans laquelle s'insinue plus ou moins un trait sensible, comme le prouve suffisamment la description que les diverses religions ont faite de la félicité dans l'autre monde. Celle-ci ne peut être une extase voluptueuse dans un océan de lumière, avec des anges musiciens, mais uniquement la vie dans la vérité, la beauté et la liberté.

« S'il en est ainsi, une vie après la mort, ce qu'on appelle l'immortalité, me semblait quelque chose de fort indifférent, même de superflu. Je ne pouvais m'en faire une idée claire. Ce n'était qu'une continuation de cette vie, seulement débarrassée de tous les maux inhérents à la condition des êtres finis. Ainsi mon père, homme vraiment pieux, voulait retrouver sa femme.

« Si le bien, par cela seul qu'il est le bien, est heureux en soi, et si c'est là la félicité, il s'ensuit que l'état contraire est attaché immédiatement au mal et qu'il n'est nullement besoin d'un enfer pour le punir. L'essence de Dieu étant dans la vérité et la liberté, ou, comme l'appelle la religion chrétienne, dans l'amour, par le mal nous nous séparons de lui. Le sentiment de cette séparation est une damnation, auprès de la douleur infinie de laquelle disparaît tout tourment sensible, tel que l'imagination nous le représente dans les images de l'enfer.

« La croyance à l'immortalité me sembla alors un obstacle à la réalisation de la vraie liberté, car je crus apercevoir que les hommes, par la supposition d'un au-delà, débarrassaient ce monde-ci de tout le sérieux, de la vraie estime du présent, de l'attention à la nature de leurs actions. Il me sembla surtout que la croyance à l'immortalité contribuait beaucoup à répandre la superstition. Avec quelle cruauté on a sacrifié des animaux, des esclaves, des femmes sur la tombe d'hommes, pour qu'ils trouvassent une société au delà du sépulcre! Comme la croyance superstitieuse aux fantômes, aux esprits s'appuie sur la foi en l'immortalité! Sans elle, la superstition des messes de morts, la tyrannie des prêtres serait-elle possible? Pour un Etat despotique, cette croyance a-t-elle une autre valeur que celle de la contrainte physique? On veut dompter les masses par le terrorisme ou le quiétisme de l'avenir après la mort?

« Le croyant se représente qu'après la mort il arrivera à une contemplation immédiate de la divinité ; quand il parle du ciel, il le localise. Cela me sembla impossible, surtout avec nos connaissances astronomiques actuelles. Comment puis-je avoir en face de moi dans un espace fini et comme une personne finie Dieu, l'esprit absolu, le sujet absolu, présent partout. Et qu'est-ce qui m'empêche de vivre ici, et dès maintenant en union avec lui? Il n'y a que le mal en moi qui m'éloigne, qui m'exclut de lui ; mais par le vrai, le beau, le bien je vis en lui. Pourquoi la terre serait-elle inférieure à d'autres astres? Pourquoi les hom-

mes, s'ils sont si sûrs d'arriver par la mort à la vie bienheureuse, cherchent-ils à conserver aussi longtemps que possible cette misérable existence, comme ils l'appellent?

« C'est avec pleine conviction que je me rangeai de l'avis de Spinoza, que Dieu, en tant que nous le connaissons, nous ne pouvons que l'aimer, et que notre pensée comme vrai, notre volonté comme bien, ne sont différentes de sa pensée et de son vouloir que quant à la forme. Pendant plus de cinq ans, je me suis de plus en plus confirmé dans cette manière de voir. Depuis cette époque, j'ai entièrement perdu le besoin de l'immortalité pour ma personne. Plus tard, à cause de cette croyance, j'ai passé par de rudes luttes philosophiques; mais je mentirais si j'affirmais que la cessation de mon existence par la mort, dont je suis si près aujourd'hui, me paraîtrait un malheur. Comme, à cette époque, je m'habituai pendant des années à trouver le but de la vie humaine immédiatement en moi-même; comme, pour moi, ce que l'orthodoxie de toutes les confessions appelle félicité ne faisait qu'un avec la production et la jouissance du vrai, du beau et du bien; comme, pour fonder la moralité, j'avais depuis longtemps donné congé à tout eudémonisme, cette indifférence à l'égard d'une continuation de durée de ma personne après la mort prit de si profondes racines chez moi, que je ne l'ai plus perdue, quoique je n'aie plus comme alors l'audace de prétendre démontrer la non-immortalité.

Quant à la représentation du panthéisme, qui dit que notre âme se perd dans l'unité du tout, que le moi s'abîme dans l'âme du monde, je n'en pouvais rien faire. Pour qu'il y ait immortalité, il faut qu'elle implique l'individualité et la conscience propre. Comparée aux postulats de Kant, l'*Ethique* de Spinoza me paraissait d'une sublimité infinie.

La question des *causes finales* l'a aussi occupé vivement; mais, dans ce qu'il nous en donne ici, on ne voit pas nettement quelle est sa doctrine. Ses idées sont celles qui l'occupaient à l'époque où, étudiant à Berlin, il lisait le livre de Fries sur la philosophie mathématique. Voici les deux manières de considérer la chose, mais entre les deux nous restons en suspens, sans que l'auteur fasse rien pour nous tirer d'embarras :

« Les éléments des minéraux donnent la matière avec laquelle la plante s'édifie, mais ils sont parfaitement indifférents à cet emploi. La plante offre aux animaux herbivores la nourriture qui leur est conforme, mais elle ne pousse pas pour être mangée par eux. Est-elle mangée ou non, c'est pour elle un sort accidentel. Les animaux se comportent de la même manière entre eux. La brebis vit immédiatement pour elle, non pour le loup. La chaleur que le soleil produit est vantée comme source de la vie. Mais où il n'y a pas de vie, comme dans la lune, le soleil luit en vain. On ne doit donc pas dire que le soleil a pour but de provoquer et de conserver la vie. En tant que soleil, il est entièrement indifférent à cet effet. »

« D'un autre côté, si nous considérons un animal, nous voyons qu'il est entièrement organisé pour manger de la chair. Il en est de même des animaux herbivores par rapport aux plantes et des plantes par rapport aux matières élémentaires. Le loup ne naît pas de la brebis; mais, sans supposer l'existence d'animaux à sang chaud, les extrémités, la denture, les intestins des animaux carnivores sont inexplicables. Je ne pouvais donc admettre qu'on voulût exclure la téléologie de la science naturelle (comme le voulait Fries), surtout quand je considérais un organisme en lui-même. Ici, l'action réciproque des organes me sembla tellement déterminée par la fin, que, dans l'extrait que je fis de Fries, je trouve partout marquées de points d'interrogation les affirmations en sens contraire. D'après lui, l'idée de la finalité ne devait revenir qu'au point de vue esthétique; elle devait, comme il s'exprimait, déterminer la valeur des choses. »

Evidemment, notre philosophe n'a pas dit son dernier mot sur cette difficile question dans ces courtes citations, puisque Kant, dans l'édition même de Rosenkranz, consacre plus de cent pages au jugement téléologique. D'ailleurs, nous le répétons, ce sont plutôt les idées de Fries que les siennes propres qu'il expose; il devait apprendre seulement plus tard le peu de cas que Hegel et Herbart faisaient de ce philosophe.

On a souvent plaisanté sur les causes finales; on a dit, par exemple, que le nez de l'homme est fait pour porter des lunettes. Le commensal de Rosenkranz à Heidelberg, Wippermann, que nous connaissons déjà, se chargeait de soumettre quelquefois son ami à un interrogatoire comique sur cette question et sur la question non moins difficile de la Providence.

Ne nous séparons pas de notre auteur sans donner quelques-uns de ses jugements sur certains écrivains célèbres. Ayant retranché dans notre travail telle situation qui amenait ces appréciations, nous finissons par cette courte revue rétrospective : car les jugements d'un pareil critique ont une valeur qu'on ne saurait méconnaître.

Un des auteurs de prédilection du père de Rosenkranz, c'était Jean-Paul. Un de ses camarades à l'université de Berlin, l'israélite Beifuss, était lui aussi enthousiaste du célèbre romancier et l'engagea à entreprendre la lecture de *Titan*. Souvent Rosenkranz allait chercher la solitude dans l'île de Rousseau au Thiergarten, pour se livrer à cette lecture, qui le captiva dès l'abord. Nous voyons que souvent aussi à Halle l'*Esthétique* de Jean-Paul était l'objet de ses entretiens avec Genthe, un de ses amis et son futur beau-frère. A l'époque de son exaltation religieuse, il avait trouvé dans un des personnages du *Titan*, dans Roquairol, un caractère et une situation fort analogues aux siens. Nous avouerons qui si plus d'une fois nous avons eu de la peine à suivre Richter dans ses grandes compositions, nous le regardons à d'autres égards comme un des écrivains les plus remar-

quables de l'Allemagne, un de ses penseurs les plus originaux, avec l'âme d'un vrai poète. Nous sommes tout à fait de l'avis de Karl Grün[1], qui le recommande à l'étude de ses compatriotes presque à l'égal de Schiller et de Gœthe, et nous croyons que Henri Heine, comme cela lui arrive souvent, l'a appelé un peu trop légèrement le *confus compilateur de Bayreuth* (der confuse Polyhistor von Bayreuth).

Citons enfin son jugement sur un de ses poètes favoris, sur Byron. Quand Hinrichs, malade, ne pouvait l'accompagner au plateau qui couronne le vignoble de Beuchlitz, à ce berceau où, en buvant du café ou de la bière, ils menaient la vie des dieux de l'Olympe, planant en vrais enthousiastes platoniques *dans l'éther des idées*, il emportait un volume de lord Byron. « Je l'avais négligé depuis 1824. Après Homère et Shakespeare, après Gœthe et Schiller, nul poète ne s'est emparé de mon âme comme Byron. Avec une vue infiniment riche et concrète de la nature et de la vie des hommes, il a une profondeur métaphysique incomparable qui fouille tous les mystères de notre existence. »

A propos de Dante, dont il s'est occupé à plus d'une reprise, Rosenkranz dit que les descriptions de la *Divine Comédie* n'ont pas peu contribué à ébranler sa croyance à une autre vie. Mais toutes ces peintures, à commencer par celle d'Homère, ne prouvent qu'une chose : c'est que l'homme ne peut se résoudre à mourir tout entier; il continue au delà de la tombe sa vie terrestre, comme il fait Dieu à son image.

Il est temps de clore cette étude : nous ne pourrions dire tout ce que contient ce volume, de près de cinq cents pages. L'auteur est un des écrivains les plus féconds de l'Allemagne. Dans sa jeunesse, il a fait des poésies, un roman, des tragédies; il a écrit dans nombre de revues; il a été le biographe de Hegel; en collaboration avec Schubert, il a publié une édition des œuvres de Kant. Il s'est beaucoup occupé de la vieille littérature allemande et, à son début comme professeur, a fait un cours sur les Nibelungen à côté de son cours de philosophie. Il a rédigé une *Encyclopédie des sciences théologiques* si bien que le célèbre auteur de la *Frithjof Saga*, l'évêque suédois Tegner, lui faisant un jour une visite à Kœnigsberg et ne pouvant croire que le même homme eût mis la main à tant d'œuvres différentes, lui demanda s'il était parent du théologien Rosenkranz. J'allais oublier une *Logique*. Il est mort à soixante-quinze ans passés, et sa féconde carrière s'est

1. Karl Grün, *Frédéric Schiller comme homme, historien, penseur et poète*. Leipzig, Brockhaus. 1844, p. 775 : « Sur leurs épaules (celles de Gœthe et Schiller) et sur celles d'un troisième héros, bien souvent méconnu, incompris, qui ne se connaît pas lui-même et ne sait pas se modérer dans le vertige de sa divine ivresse, sur celle de Jean-Paul, repose toute la littérature moderne. »

poursuivie sans relâche à travers les systèmes et les erreurs : car, *tant que le philosophe cherche, il est sujet à errer;* tels sont les derniers mots de son livre, digne disciple en cela de Lessing, qui a proclamé hautement, dans une apostrophe bien connue à Dieu, que la vérité n'est pas pour l'homme, mais qu'il y a pour lui un bien supérieur que nous devons demander de préférence au premier, la poursuite de la vérité [1].

1. Diderot a dit de même, dans ses *Mélanges philosophiques :* « On doit exiger de moi que je cherche la vérité, mais non que je la trouve. »

H. Schmidt.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Dr A. Netter. — De l'intuition dans les découvertes et inventions. Les rapports avec le positivisme et le darwinisme. Strasbourg, Treuttel et Wurtz, 1879.

Nous pensions qu'auprès des médecins l'évolutionnisme était en plein crédit. Voici pourtant l'un d'eux qui proteste contre Darwin et même contre Auguste Comte.

La brochure de 116 pages que nous avons sous les yeux est cependant tout autre chose qu'une de ces plaidoiries en faveur du spiritualisme comme il en circule un assez grand nombre et où les raisons de sentiment tiennent lieu de preuves. Le docteur Netter, esprit personnel et qui sait réfléchir, s'est contenté d'un seul argument. Il est dans l'histoire des sciences plusieurs découvertes célèbres, celle d'Archimède, celle de la loi de Newton, dans l'ordre physique et mathématique; celles du docteur Jenner et de notre grand Claude Bernard, dans l'ordre biologique ou médical. Sait-on au juste quelle part il convient d'attribuer, dans ces découvertes, aux efforts accumulés des générations antérieures? Sait-on encore quel est exactement le propre du génie scientifique? Est-ce de continuer simplement ce que d'autres ont commencé? Ne serait-ce point plutôt d'interrompre la tradition et de tracer aux descendants des routes jusque-là inconnues? Si maintenant de l'histoire des sciences on passe à l'histoire des savants eux-mêmes, il s'en faut que toutes leurs grandes découvertes procèdent les unes des autres et qu'une méthode unique favorise leur éclosion. Claude Bernard a voulu savoir certaines choses et il les a sues; à certains jours, il a trouvé comme par hasard des choses qu'il ne cherchait pas, auxquelles il n'avait jamais réfléchi, pas même à cela qu'il les ignorait encore. Tantôt il allait vers la vérité, tantôt elle venait à lui, jaillissant tout d'un coup d'une remarque fortuite et, en quelque sorte, passive. Allons plus loin encore. Il n'y a pas que le génie pour découvrir; les ignorants eux-mêmes sont éblouis par des clartés inattendues. Jenner n'a eu qu'un mérite [1], c'est d'avoir su vérifier au moyen d'expériences les idées d'autrui; avant Jenner, les paysans de Berkeley, dans

1. Page 59.

le comté de Glocester, avaient remarqué que le cow-pox préservait de la variole.

Donc, non seulement on ne peut considérer le progrès des sciences comme une succession ininterrompue de découvertes unies entre elles et, si j'ose dire, fonctions les unes des autres, mais encore il n'y a pas que le génie seul qui ait le privilège de découvrir. L'ignorant, lui aussi, peut avoir ses intuitions et ces intuitions se produisent *ex abrupto* sans qu'on puisse leur trouver une cause assignable. Claude Bernard l'a dit en propres termes. « Il est des faits qui ne disent rien à l'esprit « du plus grand nombre, tandis qu'ils sont lumineux pour d'autres. » Et M. Netter ajoute [1] : « La part du hasard est uniquement dans la rencontre des faits; mais ceux-ci ne se révèlent avec leurs rapports qu'à des intelligences prédisposées. Prédisposées à quoi? Aux idées *intuitives*. Cette aptitude aux idées intuitives serait, selon notre auteur, indépendante du génie, d'une part, et, de l'autre, du degré d'instruction ou de culture.

Etant donné qu'il existe en certains hommes une faculté dite d'intuition dont les effets se font sentir à intervalles et toujours sans préparation, ni préméditation, comment oser soutenir que partout et toujours l'évolution est la règle? Là où l'antécédent ne contient pas la raison tout à la fois nécessaire et suffisante du conséquent, n'est-on pas bon gré mal gré obligé de croire qu'il y a des *sauts* dans la nature et que la loi de continuité souffre parfois de graves exceptions?

C'est l'opinion du docteur Netter, et nous ne chercherons pas à en essayer l'examen. Nous ne discuterons pas non plus ses théories psychologiques ou métaphysiques; elles sont d'un homme qui aime à méditer sur les choses éternelles, mais qui ne songe nullement à se construire une doctrine. Nous pensons dès lors qu'il y aurait mauvaise grâce et peut-être aussi mauvais goût à relever les incorrections du langage et les incohérences de la pensée. L'important est tout entier dans les cinquante premières pages : il y a là des faits historiques et qui ont leur valeur.

LIONEL DAURIAC.

André Poëy. — M. LITTRÉ ET AUGUSTE COMTE. Germer Baillière.

Dans un ouvrage précédent, *Le positivisme*, M. Poëy s'était efforcé de montrer l'accord de la doctrine d'Auguste Comte avec les théories scientifiques contemporaines, notamment avec le darwinisme : il s'efforce aujourd'hui de la concilier avec elle-même. M. Littré, dans la vie et l'œuvre de Comte, fait deux parts, accepte la première, répudie la seconde. M. Poëy, comme l'école de M. Laffitte, à laquelle il se rattache, refuse de scinder ainsi l'héritage de celui qu'il appelle « le plus grand des

1. Page 81.

mortels ». La philosophie et la vie de Comte offrent, selon lui, une parfaite unité.

La première partie de son livre a surtout un caractère historique et anecdotique. C'est un plaidoyer pour Comte et contre M. Littré, que M. Poëy attaque avec une violence dont la seule excuse est dans la sincérité et l'ardeur du culte qu'il a voué au maître.

La deuxième partie présente un intérêt plus sérieux. M. Poëy reconnaît que Comte a changé de méthode, qu'il place sa *Philosophie* sous l'empire de l'*objectivité* et de l'*intelligence*, et sa *Politique* sous l'empire de la *subjectivité* et du *cœur*. Mais : 1° Comte lui-même nous avertit de ce changement dès le premier volume de sa *Politique positive*; 2° il avait le droit de changer ainsi, ou plutôt il n'a changé qu'en apparence. Au fond, il a concilié la méthode objective et la méthode subjective. La méthode objective absolue, qui procède du dehors, au dedans, du monde à la vie, tourne à l'idiotisme; la méthode subjective absolue, qui procède du dedans au dehors, de la vie au monde, tourne à la folie. Comte a donc eu raison de combiner ces deux méthodes.

Mais comment les a-t-il combinées? Et, avant tout, qu'est-ce au juste que cette méthode « subjective » qui semble consister tantôt dans le sentiment, que l'on déclare seul vraiment apte à faire des synthèses, tantôt dans le procédé qui va du complexe au simple, comme en biologie et en sociologie, tantôt enfin dans la régression de l'homme au monde? C'est ce que nous avouons n'avoir pu démêler à travers la polémique passionnée de M. Poëy contre M. Littré.

Dans le dernier chapitre de son ouvrage, l'auteur critique le *Plan d'un traité de sociologie* de M. Littré. Il y relève notamment, avec toute sorte d'épigrammes, l'excès de complication et l'abus du néologisme.

H. D.

Adolphe Coste. — Dieu et l'ame. Essai d'idéalisme expérimental. Paris, Reinwald.

Il ne s'agit pas, comme on pourrait le croire, surtout en voyant l'auteur prendre son point de départ, à l'exemple de Descartes, dans la conscience, de cet idéalisme qui prétend que non seulement notre nature, mais celle de tous les êtres, peut être déterminée par les données de l'expérience interne. Tout autre est le point de vue de M. Coste. Chez lui, c'est l'objet qui façonne le sujet. Il n'y a originellement dans l'homme que des sensations, et tout s'explique d'abord en nous par la seule expérience sensible. Mais peu à peu les expériences s'accumulent se transmettent et se transfigurent par le langage, auquel l'auteur attribue un rôle prépondérant dans la formation des idées. De là dans la pensée humaine un progrès dont les notions d'absolu, de parfait,

d'infini, indiquent les limites tout idéales. Ces idées, cet « idéalisme » auquel l'homme parvient par la voie expérimentale, sont d'ailleurs la conséquence d'un « idéalisme antérieur, extérieur et supérieur » à notre pensée, car la nature est comme une raison impersonnelle agissante, un « fonctionnement d'idées pures » qui nous sont extérieures et qui forment successivement notre raison personnelle intérieure.

Si nous ajoutons à cela que, pour M. Coste, l'ame est la formule idéale suivant laquelle l'organisme humain est disposé, la loi particulière en vertu de laquelle il fonctionne, que Dieu se réduit à la nature impersonnelle, la Providence à la puissance sociale, source de toute force et de tout bonheur individuel, l'immortalité de l'âme à l'hérédité de la famille, on comprendra peut-être ce que M. Coste entend par « l'adaption du spiritualisme à la méthode expérimentale ». Resterait à savoir si la méthode expérimentale peut s'accommoder d'un idéalisme extérieur, antérieur et supérieur à la pensée humaine, et si le spiritualisme, d'autre part, peut se contenter d'une âme qni n'est qu'une formule.

H. D.

Th. Bernard. — Éléments de philosophie, 1880, Paris, Eugène Belin.

Comme l'auteur prend soin de nous en informer dans sa préface cet ouvrage, destiné aux élèves de l'enseignement secondaire, n'est pas un traité de philosophie; ajoutons que ce n'est pas davantage un manuel. Il n'a ni l'ampleur de développement ni la simplicité de plan que supposent l'un ou l'autre titre. Les philosophes de profession ne liront pas sans intérêt les passages où sont traitées avec une certaine étendue quelques questions importantes; mais ils pourront être rebutés presque partout ailleurs par la multiplicité des divisions et la sécheresse des résumés. Dans son scrupule à ne rien omettre, l'auteur n'a pas osé sacrifier un seul des sujets et des points de vue traditionnels de la philosophie d'école; de là un luxe de distinctions et d'indications plus onéreux peut-être que profitable aux élèves. Il essaie cependant de faire une part aux théories de la philosophie contemporaine; et cela même achève d'ôter toute unité à son livre.

Mais ce sont là défauts de forme plus encore que de fond, inévitables sans doute dans ces sortes d'ouvrages. A un autre point de vue, on ne peut que louer l'auteur d'avoir accordé la plus large place aux parties « où la philosophie, s'appropriant les procédés de la science, semble bien près de devenir science elle-même; » je veux dire la psychologie, la morale, et surtout la logique, si négligée d'habitude. Les chapitres consacrés à la logique sont en effet ceux qui nous paraissent le plus heureusement traités; nous regrettons seulement de n'y pas

trouver la théorie désormais classique des quatre méthodes inductives de Stuart Mill.

L'auteur donne à la philosophie un triple objet, l'homme, Dieu et les vérités éternelles; il voit en elle une science spéciale et non une manifestation de l'esprit humain, distincte aussi bien de la science que de la religion et des arts. En psychologie, il continue à admettre la vieille théorie des facultés de l'âme. Peu de chose sur les sensations. La classification des faits intellectuels en opérations intellectuelles, facultés spontanées (mémoire, imagination et association des idées) et facultés cognitives (perception externe, interne et raison) nous semble un peu artificielle. L'ordre accoutumé qui rejette l'étude d'opérations presque toujours réfléchies et savantes, comme l'abstraction, la généralisation, le raisonnement, après celle de la perception extérieure, nous paraît aussi préférable à celui que l'auteur a adopté. La théorie anglaise des lois de contiguïté et de ressemblance permettrait de simplifier notablement le chapitre de l'association des idées. Dans celui de la perception extérieure, l'auteur rompt décidément avec la doctrine écossaise et éclectique de la perception immédiate, et, sans se laisser effrayer par la banale accusation de scepticisme, il admet la relativité de la connaissance du monde extérieur. On remarquera dans les chapitres consacrés à la raison, à la liberté et à l'évidence un effort visible pour éviter les thèses trop absolues qui présenteraient ces trois faits de la nature humaine comme impersonnels, invariables, indépendants de toute condition empirique ou subjective. Dans la morale, notons une discussion consciencieuse du droit de propriété. En revanche, le chapitre consacré à l'État est bien court.

Malgré les critiques de détail que nous lui avons adressées, cet ouvrage sera consulté avec profit par les élèves, avec intérêt par les professeurs.

E. B.

Rudolf Eucken. — Ueber Bilder und Gleichnisse in der Philosophie (*Sur les images et les comparaisons dans la philosophie*). Leipzig, Veit et Comp., 1880.

Cet opuscule peut être considéré comme le complément du livre de M. Rudolf Eucken sur la *Terminologie philosophique*, dont nous avons rendu compte dans cette *Revue* (nov. 1879). S'il n'a ni la même étendue ni la même importance, il n'offre pas moins un réel et vif intérêt. Composé comme l'ouvrage principal, au point de vue historique et critique plutôt que théorique, il doit fixer l'attention de quiconque se préoccupe de la part très grande qui revient au langage ou au mode d'expression dans la marche et le progrès des idées philosophiques. Dans l'article consacré au livre de M. Eucken, nous n'avons pas craint d'être démenti

en disant que, dans les diverses écoles qui aujourd'hui ont la prétention d'avoir adopté la méthode scientifique, cette préoccupation est fort à désirer. La métaphore y fleurit, et cela au grand préjudice de la science et de ses meilleurs travaux. Cette brochure, comme le livre dont elle est la suite, vient donc, selon nous, à propos pour réveiller, sur ce point, l'attention distraite et remettre cette question trop négligée à l'ordre du jour. Les exemples tirées de l'histoire qu'elle met sous les yeux montrent avec évidence combien il importe, si l'on ne veut pas faire fausse route et s'exposer aux plus grossières erreurs, non seulement de soumettre à un contrôle sévère, les termes techniques dont se sert le philosophe pour fixer et définir ses idées, mais de vérifier la valeur et mesurer la portée des images qu'il emploie soit pour orner sa diction, soit pour donner une clarté sensible à ses idées et les faire entrer plus facilement dans les intelligences, soit même pour suppléer à ce qui manque à sa propre pensée, la former et la développer. A notre grand regret, nous sommes forcé de laisser de côté toute cette partie historique, qui est fort instructive et très intéressante. L'auteur s'y attache à mettre en relief le rapport qu'offrent aux différentes époques et chez quelques-uns des principaux penseurs, *Platon*, *Aristote*, les *Stoïciens*, les *Alexandrins*, les philosophes modernes, *Descartes*, *Leibnitz*, etc., le caractère, la tournure de leur esprit, leur pensée dominante, avec les images et les comparaisons qui leur sont habituelles.

Nous aurions voulu surtout consacrer un examen plus approfondi et plus sérieux à la question qui se trouve ici peut-être trop mêlée à l'histoire, celle du rapport de l'*image* ou de la *comparaison* avec la pensée elle-même, des avantages et des *dangers* ou des inconvénients de ce mode d'expression, des *erreurs* presque inévitables, auxquels il entraîne, des *moyens* de s'en préserver et des *règles* à suivre dans son emploi. Tout cela sans doute apparaît un peu disséminé dans l'esquisse rapide de M. Eucken, mais aurait besoin d'être condensé et précisé pour produire son effet. Nous engageons l'auteur à traiter cette question *in extenso* et à en faire l'objet d'une thèse spéciale, que son érudition et son savoir historique joints à sa sagacité philosophique ne manqueront pas de rendre aussi utile que pleine d'intérêt. En attendant, dégageons de ce petit écrit quelques-unes des pensées les plus générales qu'il renferme à ce sujet et qui en sont la principale conclusion :

1° L'emploi des *images* et des *comparaisons* danla langue philosophique est inévitable. En vain le penseur le plus sévère voudrait-il s'en passer, il ne pourrait se soustraire à cette nécessité. Nous habitons deux mondes à la fois ; notre esprit même, lorsqu'il s'occupe des idées les plus intellectuelles, ne peut se détacher des choses sensibles. D'ailleurs l'*analogie*, qui est la base des comparaisons et justifie leur emploi, est un procédé que les sciences elles-mêmes reconnaissent pour légitime et dont elles se servent. Mais il ne faut pas en être dupe et lui attribuer la place qu'il ne doit pas avoir. Cette méthode est toujours indirecte et

inférieure; elle doit céder le pas à d'autres procédés plus directs et plus capables de nous mettre en rapport avec la vérité. La science se meut dans la sphère des idées *abstraites*, et il en est de la philosophie comme de la plus abstraite des sciences, des mathématiques.

2° *L'image* et la *comparaison* sont toujours prises, on ne doit jamais l'oublier, dans un ordre d'idées différent de celui qu'on étudie ou que l'on considère. Donc il ne faut jamais qu'on croie avoir fait comprendre réellement un objet, sa nature, ses lois, etc., parce qu'on aura surpris dans un objet analogue ou voisin, quelque affinité avec lui, ou une ressemblance même réelle et profonde. Ainsi l'esprit ne sera bien compris que par l'esprit; ses lois seront toujours les lois de l'esprit. Toute métaphore, toute image ou comparaison tirée de la nature ou des lois du monde sensible ne peut avoir la prétention d'en donner une idée exacte et vraie, de remplacer l'analyse bien faite d'un phénomène de l'esprit, par la comparaison avec un phénomène d'ordre différent. Toute induction, toute déduction qui s'appuie sur la base fragile d'une de ces comparaisons est fausse; elle l'est au moins en partie. A mesure que le raisonnement s'avance, s'appuyant sur elle, il s'égare de plus en plus dans cette voie, et il peut conduire aux conséquences les plus étranges, quelquefois les plus absurdes. Que d'exemples tirés de l'histoire de la philosophie viennent confirmer cette règle! L'opuscule de M. Eucken suffirait pour le prouver de la façon la plus évidente.

3° Quelle est ici la règle la plus générale ? Car nous ne pouvons entrer dans le détail des règles particulières. La voici :

Les images et les comparaisons, comme les signes en général, doivent être au *service* de la *pensée*, non la pensée au service des images et des figures. Cette règle si simple, si évidente qu'elle semble banale, combien de fois elle est enfreinte, même par les plus grands penseurs! Combien il serait facile de montrer que souvent eux-mêmes sont esclaves non seulement des mots dont ils se servent, mais des figures et des comparaisons auxquelles ils ont recours, je ne dis pas pour parer ni pour faire comprendre, mais pour former leurs idées et leur donner un corps, puis ensuite pour établir, constituer et édifier leurs doctrines! On a dit, de la mythologie, qu'elle s'explique par un abus de langage (Max Müller). Mais la philosophie, qui n'a rien à voir avec les mythes si ce n'est pour les expliquer, ne s'est-elle pas elle-même créé une autre mythologie et fabriqué, dans sa langue, d'autres idoles ? Qu'on examine l'histoire de la philosophie à ce point de vue, comme fait M. Eucken, surtout à la fin de son travail, on verra combien les questions les plus graves ont été souvent tranchées par des métaphores et des comparaisons qui se sont perpétuées pendant des siècles et dont le règne aujourd'hui est loin d'être fini. La critique contemporaine, qui souvent s'égare sur des sujets je ne dis pas futiles, mais d'une médiocre ou moindre importance, devrait bien donner à celui-ci une attention plus sérieuse. Pour finir comme nous avons commencé, nous engageons chaque école et dans chaque école chaque penseur à y

réfléchir. Il ne nous appartient de faire la leçon à personne; mais nous sommes persuadé que, si cet examen de conscience était fait et bien fait, l'école positiviste elle-même avouerait qu'elle n'est pas sans péché. Il va sans dire que nous ne justifions pas les autres écoles; mais, autant que les autres, elle aurait bien des fautes à confesser contre la règle qui a été posée plus haut. Nous croyons savoir que M. Eucken à entrepris un travail tout spécial sur ce sujet. Nous l'engageons vivement a l'exécuter et à le publier. Il aura rendu un nouveau service à la philosophie contemporaine.

Ch. Benard.

Gustav Teichmüller. — Ueber die Reihenfolge der Platonischen Dialoge. Leipzig, Kohler, 1879 (23 pages in-12).

La *Revue* a mentionné déjà (mai 1880, p. 591) l'important opuscule de Teichmüller *sur l'ordre de succession des dialogues platoniciens.* Nous signalerons aujourd'hui, sous le même titre, dans les *Gœttingische Gelehrte Anzeigen* (s. 42, octobre 1879), une intéressante réponse de l'illustre érudit aux observations formulées sur son travail par M. Th.-H. Martin dans la *Revue critique* du 13 septembre 1879. Teichmüller y affirme qu'il est parfaitement d'accord avec notre savant compatriote sur ce point qu'il ne s'agit en aucune façon d'appliquer purement et simplement le critérium à tirer du passage du *Théétète* (143 *c*). Après avoir réfuté quelques critiques de détail, il précise d'ailleurs son opinion.

Il établit qu'il y a lieu de négliger les questions de forme (diégématique ou dramatique), en dehors de ce qui concerne les discussions proprement dialectiques, mais il maintient que, pour celles-ci, les réponses à la troisième personne, par exemple (συνέφη ἢ οὐχ ὡμολόγει), indiquent une première manière antérieure au *Théétète*, de même que la forme purement dramatique prouve la postériorité du dialogue.

Sentant d'ailleurs le besoin d'expliquer cette habitude contractée par Platon de se servir de la forme diégématique pour l'exposition dialectique, Teichmüller propose une ingénieuse et séduisante hypothèse. Il admet que, dans la dernière partie de sa vie, celle où Platon l'a connu, Socrate exposait sa doctrine, non pas en discutant effectivement avec ses disciples, mais, ce qui était beaucoup plus instructif pour eux, en leur racontant des discussions anciennes auxquelles il avait pris part et qu'il devait au reste, en thèse générale, avoir remaniées ou refaites après coup dans sa tête. Ces récits étaient, d'après les indications fournies par Platon, rédigées par les élèves, et constituaient le *cours du maître.* On s'explique dès lors tout naturellement que l'auteur du *Phédon,* commençant, soit à publier ces *cahiers socratiques* au milieu

de cadres de son invention, soit à composer lui-même des discussions dialectiques, ne se soit pas tout d'abord écarté de la forme qui lui était familière. Mais à la longue, comme il le fait connaître dans le *Théétète*, il s'est fatigué de l'incommode lourdeur de cette forme et s'en est affranchi peut-être au moment où il se décidait, d'un autre côté, à montrer de même plus d'indépendance quant au fond.

T.

Dr J.-S. Bloch. Quellen un Parallelen zu Lessing's « Nathan », *Vortrag am 31 Jänner 1880 im Saale der Handels-Akademie zu Prag gehalten.* Wien, 1880, chez Gottlieb.

On connaît les discussions religieuses de Lessing avec le pasteur Goetze. Son *Nathan* est sorti de là : c'est comme l'évangile, M. Bloch dit le Cantique des cantiques de la tolérance religieuse. Cette pièce célèbre a provoqué une foule d'interprétations. Celle de Düntzer n'a pas moins de 265 pages, et au chapitre Ier il rappelle et résume tous les divers jugements dont l'œuvre de Lessing a été l'objet. M. Bloch prend pour thème de sa brochure la réponse de Nathan à Saladin, lui demandant quelle est la meilleure des religions : « Je suis Juif! » Il établit, preuves en main, par des citations de la Bible et des talmudistes, que tout dans la conduite du héros de la pièce est en parfaite conformité avec le caractère particulier du judaïsme; qu'il peut sans crainte, malgré le défi de Kuno Fischer, affronter l'examen de la synagogue orthodoxe. La religion juive, telle que M. Bloch nous la représente, est la religion la plus tolérante; jamais même les Juifs n'auraient rêvé un Dieu national (p. 57). Nous lui demanderons pourtant comment ces assertions se concilient avec leurs guerres d'extermination contre tous les peuples idolâtres de leur entourage. Quoi qu'il en soit, après avoir étudié la conférence de M. le rabbin de Prague, car ces quatre-vingts pages sont une conférence fort bien écrite, nous avons relu *Nathan* lui-même et nous avouons qu'il s'est éclairé, grâce à M. Bloch, d'une lumière nouvelle. Puisse son petit livre, en même temps qu'il contribue à l'intelligence d'une œuvre remarquable, contribuer à écarter les sentiments de haine qui trop souvent divisent les religions, toutes sorties d'un même besoin, d'une aspiration unique!

H. Hidt.

G. Sergi. — Le dottrine morali in relazione alla realta considerazioni storiche. 78 p. in-8. Tipographia di G. Cenerelli. Bologna, 1880.

Il n'est pas possible de nier aujourd'hui l'intime connexion qui existe entre la science et la vie, surtout pour ce qui concerne les actes hu-

mains soumis à la juridiction morale. Le principe suprême de la morale, celui à qui sont subordonnés les principes particuliers, devrait, paraît-il, jaillir de la réalité même, pour être vrai et solide, et pour que ce ne soit pas un lien extérieur qui rattache l'activité humaine dans ses formes variées au principe qui se manifeste comme loi.

Mais, si tous les philosophes ont plus ou moins reconnu la connexion entre la morale comme science et la conduite morale comme fait, d'où vient que les opinions sur le principe suprême soient si différentes? C'est qu'il y a une intime connexion entre la science théorique et la science pratique, et que des diverses interprétations de la réalité sont nées les diverses conceptions du principe moral, placé à la base de la science de l'activité humaine.

Voilà l'idée principale de la brochure de M. Sergi. L'auteur, après l'avoir exposée, examine la façon dont les diverses écoles se sont approchées du but et ont rattaché la morale à la réalité, et jusqu'à quel point elles ont su trouver dans cette réalité le principe de la morale. D'après lui, les philosophes qui plus que les autres ont su tenir compte de la réalité sont les philosophes anglais de l'école utilitaire, dont les doctrines ont effectué une importante évolution de Bentham à Spencer. Les trois grandes figures qui représentent trois phases de la morale utilitaire sont Bentham, Stuart Mill et Spencer; ils développent successivement la doctrine qui commence par l'exclusivisme et finit par la conciliation, débute par l'égoïsme pur et se développe dans l'altruisme, s'appuie d'abord sur l'induction et devient déductive, se fonde sur l'empirisme et aspire à l'idéal, idéal qui, pour elle, n'est ni une abstraction ni un principe *à priori*. M. Sergi examine les théories de Bentham et de Mill; il passe ensuite à la doctrine de Spencer, qu'il expose plus longuement. C'est celle qu'il préfère. « La doctrine morale de Spencer est la plus développée et la plus complète parmi celles de l'école utilitaire; elle exprime la dernière évolution, au moment actuel, de la doctrine qui se fonde sur l'expérience; entre toutes les doctrines passées et présentes, c'est celle qui a le plus de connexions avec la réalité, telle que nous la font connaître les sciences actuelles, principalement la biologie. Comme on l'a vu par l'exposition de la doctrine, le principe qui fait la base de la moralité est déduit des lois nécessaires de l'expérience, et tous les principes relatifs et inférieurs ont leur racine primitive dans la biologie, et, plus loin encore, dans les lois physiques. » Sans doute on pourra faire des modifications aux théories évolutionnistes, mais « le principe général me semble solidement posé et inexpugnable. »

M. Sergi admet, et cela découle bien de son système, l'efficacité pratique de la morale évolutionniste, qui pourra contribuer à établir l'équilibre social et à satisfaire les tendances individuelles et collectives.

Fr. P.

Enrique Jose Varona. — La evolucion psicologica. — La metafisica en la Universidad de la Habana. 1879-1880. Habana, impr. de Soler et Cie.

La lecture de ces deux intéressantes brochures rappelle deux noms qui ne sont pas inconnus aux lecteurs de cette *Revue*, ceux de Sylvio Romero et de Tobias Barreto. Le rapprochement est tout naturel entre l'écrivain havanais et les deux écrivains brésiliens : comme eux, il est de race latine; comme eux, il est poète, critique, philologue; comme eux, philosophe, et un philosophe qui sait écrire.

La première de ces dissertations a pour but d'éclairer les compatriotes de Varona sur les origines de notre espèce. Il demande la solution du problème à la théorie de l'évolution, qu'il donne pour ce qu'elle est aux yeux de ses plus illustres interprètes, c'est-à-dire une induction provisoire, une hypothèse des mieux fondées. Or que lui dit l'évolution sur l'apparition et les manifestations de l'activité psychique dans la nature? Que cette activité est un degré supérieur de coordination interne, à laquelle répond un système plus développé de relations interno-externes. Pour un organisme, progresser, c'est se relationner; la loi du progrès, dans les êtres vivants, est de s'accroître, de s'étendre et de compliquer leurs relations avec tout ce qui n'est pas eux. Ainsi l'être le plus élevé dans la série zoologique sera celui qui est arrivé au plus haut point de relationalité, qui possède les organes les plus parfaits et les plus exercés, les fonctions les plus nombreuses et les mieux coordonnées pour le placer en communication avec un plus grand nombre d'objets. Cet être favorisé, ce parvenu, sur terre, c'est l'homme; et son plus proche parent, sinon son ancêtre, c'est le singe.

L'auteur montre, en s'inspirant des travaux les plus récents, les liens d'affinité qui existent entre le singe anthropomorphe et l'homme : moelle épinière, moelle allongée, encéphale, cervelet, couches optiques, corps striés, hémisphères cérébraux, tout cela, nous le rencontrons dans l'un et dans l'autre; en ce qui concerne la structure du système nerveux, la ressemblance est donc à peu près complète. Mais il suffit de fixer son attention sur les hémisphères cérébraux, pour constater chez l'homme un progrès de la plus grande importance : le développement des lobes frontaux, centres modérateurs qui interviennent dans l'idéation motrice, pour donner lieu à l'examen des motifs, et qui projettent sur l'idéation sensitive la puissante lumière de l'attention, pour donner lieu à tout le processus réflectif. Ces lobes sont la grande acquisition morphologique de l'encéphale humain, et, psychologiquement, la base et le fondement de notre supériorité intellectuelle et morale.

Quant au côté subjectif de la question, l'auteur accorde aux animaux supérieurs tous les pouvoirs émotionnels, intellectuels, volitionnels de l'homme, et même une volition dirigée par la conscience morale. Ici, la différence essentielle n'est, d'après lui comme d'après M. Ro-

manes, que dans le degré d'abstraction. « L'animal, dit-il, peut acquérir la notion d'aliment, la notion de danger, la notion de défense et d'abri, et toutes celles qui rentrent dans la gamme sensationnelle; mais il ne peut associer la notion à un signe, c'est-à-dire, il ne peut la porter au dernier degré d'élimination, la dépouillant de ce qui entraîne une idée de différence; il ne peut fixer ce caractère si important de cette idée, pour l'évoquer et s'en servir chaque fois qu'il lui sera nécessaire; il est incapable d'associer des signes, et beaucoup moins peut-il arriver à posséder des signes de signes ; en un mot, il ne possède pas, il ne peut posséder le langage. » Pour mieux dire, nous n'en savons rien; et, quant au degré d'abstraction et d'élocution dont l'animal est actuellement capable, il me paraît plus sage de supposer que la différence entre nous et lui est quantitative, et en aucune manière qualitative.

M. Varona ne se contente pas de vulgariser cette savante hypothèse de l'évolution, qui nous explique déjà ce qu'aucune autre théorie n'expliquera; il fait aussi la guerre aux doctrines opposées, avec une ardeur qui n'exclut pas la modération : nous en voyons la preuve dans la *Metafisica*, réponse à un discours prononcé par le docteur Martinez d'Escobar à l'ouverture du cours académique de la Havane.

Ce docteur Martinez d'Escobar professe la métaphysique la plus radicale. Pour lui, la notion de l'absolu est le fondement de la science, et toutes les sciences ne sont que les applications particulières de cette notion ; elles s'immergent toutes dans la science première, la métaphysique. M. Varona démontre rigoureusement que le savant professeur se trompe, et sur la nature de l'absolu, et sur son existence.

Cette notion fondamentale, à la lumière de laquelle se dissipent toutes les autres, ne devrait-elle pas être d'une évidence et d'une universalité telles que sur elle nous pussions établir, par une chaîne de syllogismes très simples, jusqu'au plus obscur de la relativité dans laquelle nous nous mouvons? Ne devrait-elle pas se trouver dans toutes les intelligences? Or il n'y a pas deux théories métaphysiques qui comprennent et définissent l'absolu de la même manière. Pas d'école métaphysique qui, en voulant expliquer l'absolu, n'appuie en quelque façon ses explications sur le relatif. A cela rien d'étonnant : toutes les notions dites rationnelles sont essentiellement relatives, elles impliquent une complexité de relations dont aucune subtilité métaphysique ne peut les déposséder sans les anéantir.

Mais voici un autre côté de la question, et non le moins important : cette notion première a-t-elle un objet, l'absolu est-il? La simple union de ces deux termes, dit M. Varona, forme une contradiction. Dire existence, c'est dire une détermination quelconque d'une chose par rapport à une autre. Il n'est pas possible de concevoir l'existence pure. La distinction, l'opposition entre l'absolu et le relatif, n'est donc qu'un jeu de mots extraphilosophique. Il ne peut y avoir d'opposition entre un terme dont le contenu est très précis et un autre terme dont

le contenu est égal à zéro. Supprimez la relation, il ne reste rien. Voilà qui est péremptoire.

Après avoir démoli les hypothèses dogmatiques du docteur Martinez d'Escobar, M. Varona croit devoir lui reprocher ses excursions aventureuses dans le domaine de la critique philosophique, et notamment son injuste appréciation du positivisme, dont le principal grief serait qu'il n'a pas été inventé par Auguste Comte. M. Varona juge ensuite avec une sévérité plus grande encore la critique des systèmes empiriques de morale essayée par le docteur Martinez. Il conclut en se demandant de quelle utilité peut être pour les élèves de l'Université de Havane l'enseignement de cette philosophie surannée et de cette critique à l'avenant. « Tout cela, dit-il, comme construction verbale, est peut-être harmonieux et beau; devant l'analyse qui s'appuie sur les faits et se réclame de la vérité logique, c'est une œuvre glissante, fondée sur le vide d'une dialectique spécieuse. L'étude des faits, et cette étude seulement, peut faire avancer notre jeunesse hardie dans ses voies encore obscures. »

La philosophie expérimentale a donc déjà des champions résolus parmi ces races créoles issues de notre sang et relevant de notre civilisation. Encourageons leurs généreux efforts, et tendons-leur une main amie par-delà l'Océan.

BERNARD PEREZ.

REVUE DES PÉRIODIQUES

BRAIN : A JOURNAL OF NEUROLOGY.

Nos 3, 6, 7 (1878-79).

HUGHLINGS JACKSON : *On affections of speech from disease of the Brain* (Les affections du langage dans les maladies du cerveau).

Il est difficile d'analyser les analyses psychologiques si subtiles et si délicates que M. Hughlings Jackson a exposées dans trois longs articles du *Brain*. Il faudrait reproduire ce travail en entier. Je me bornerai à en indiquer les divisions principales et les idées maîtresses, tout en prévenant le lecteur qu'il devra recourir à l'original, sûr qu'il y trouvera des aperçus nouveaux et des idées suggestives.

Le principe général auquel M. Jackson revient constamment et sous différentes formes, c'est que les affections du langage, comme les paralysies, les convulsions, sont soumises à la *loi de dissolution*, opposée à la loi d'évolution telle que l'entend M. Herbert Spencer. Les exceptions ne sont qu'apparentes.

Les affections du langage ne comprennent point les troubles de l'*articulation* ou de la *vocalisation*, qui tiennent aux maladies de la langue ou du larynx, ou aux maladies des nerfs et des centres nerveux inférieurs qui président aux mouvements de ces organes.

Un individu peut avoir perdu le pouvoir de parler sans que véritablement il ait perdu le langage. Parler, ce n'est pas simplement exprimer des mots, c'est *propositionner*, et la perte du langage, c'est la perte du pouvoir de propositionner, non seulement à haute voix, mais mentalement. C'est à ce point de vue seulement, c'est-à-dire au point de vue du pouvoir de propositionner, que M. H. Jackson étudie les affections du langage.

Il distingue trois degrés : 1° *troubles du langage :* le malade a son vocabulaire complet, mais il fait des erreurs de mots ; il dit « orange » pour « oignon », « chair » pour « table » etc. ; 2° *perte du langage :* le malade est en fait sans langage et la pantomime est altérée ; 3° *perte des signes :* outre le langage, le malade a perdu la pantomime, et le langage émotionnel est profondément intéressé.

M. H. Jackson étudie surtout les cas représentés par le second

degré, ceux qu'on désigne ordinairement sous le nom d'aphasie; et c'est seulement cette partie de son travail que nous analyserons.

La condition de l'aphasique est à la fois positive et négative.

1° *Condition négative*. — A. L'aphasique ne parle pas. Cependant il peut dire quelques mots ou quelques phrases (voy. plus loin *Condition positive*).

B. L'aphasique n'écrit pas (*agraphie*), ce qui se comprend, vu qu'il ne peut propositionner même mentalement. Un malade qui ne parle pas, mais qui peut écrire, n'est pas un véritable aphasique. Au contraire, l'aphasique peut copier, écrire de la musique.

C. Dans la plupart des cas, le malade *ne peut lire*, non seulement à haute voix, mais même mentalement.

D. Son pouvoir de faire des pantomimes est altéré. Il faut distinguer la pantomime de la gesticulation. Lever les bras pour dire « plus haut », c'est une pantomime qui diffère du geste de surprise qui nous fait lever les bras.

2° *Condition positive*. — A. Le malade comprend ce qu'on lui dit et qu'on lui lit, et il se rappelle ce qu'on lui a lu. C'est là un point important, car il prouve qu'il n'a pas *perdu les mots*, bien qu'il soit aphasique. C'est que les mots sont en double : le cerveau gauche correspond aux mots qui nous servent à parler, et le cerveau droit aux mots qui nous servent à comprendre. Nous reviendrons du reste sur ce point.

B. Les organes de l'articulation fonctionnent normalement ; le malade peut mouvoir la langue, manger, boire, avaler, etc.

C. Les organes vocaux sont sains ; le malade peut chanter.

D. Le langage émotionnel paraît conservé. Le patient sourit, pleure, fronce les sourcils, fait varier le ton de sa voix suivant qu'il est vexé ou réjoui, etc.

E. Enfin, le malade a conservé certaines expressions qui reviennent continuellement, et d'autres expressions qui ne reviennent que d'une façon accidentelle. M. Jackson leur a consacré tout un paragraphe, et nous les examinerons plus loin.

Quelle est la condition du malade en ce qui concerne les images symbolisées par les mots ?

« Les mots sont en eux-mêmes sans signification, ce ne sont que les symboles des choses ou des « images » des choses. On peut dire qu'ils ont « derrière eux » une signification. Une proposition symbolise un rapport particulier de quelques images. » Eh bien, l'aphasique a conservé les images symbolisées par les mots. Il indique un objet qu'il connaissait avant sa maladie quand nous en prononçons le nom ; il peut continuer de jouer aux cartes, aux dominos ; il reconnaît l'écriture, bien qu'il ne puisse lire les mots écrits ; il distingue la poésie de la prose, etc. S'il ne peut lire, ce n'est pas qu'il ait perdu la perception ou la reconnaissance des lettres, c'est qu'il a perdu le langage. « Les mots écrits ou imprimés cessent d'être les symboles des mots em-

ployés dans le langage, parce que ces mots n'existent plus pour être symbolisés ; les mots écrits ou imprimés restent comme les symboles de rien, comme des dessins simplement bizarres. » Il reconnaît son chemin, ce qui exige une préconception, c'est-à-dire des « propositions d'images » des rues, etc.

L'aphasique peut-il penser sans mots ? « Pour la perception (la reconnaissance ou l'idée) des choses, au moins dans les cas simples, le langage n'est pas nécessaire, car cette sorte de pensée reste à l'aphasique. Les mots sont nécessaires pour penser, au moins la plupart du temps, mais l'aphasique n'est pas privé de mots ; des mots restent automatiquement et inconsciemment à son service. »

La division en langage interne et externe ne correspond point à celle que l'on doit faire entre le double service des mots. Il n'y a qu'une différence de degré entre le langage interne et externe (le langage mental ou à haute voix), et cette différence est insignifiante en comparaison de celle qui existe entre la reproduction inconsciente ou subconsciente et automatique des mots, et la reproduction consécutive consciente et volontaire des mots. C'est cette dernière période qui constitue le langage interne ou externe.

Si nous examinons plus attentivement la dualité du processus de la *verbalisation* dont la seconde « moitié » est le langage, nous voyons qu'il existe également une dualité dans la réviviscence des images symbolisées, et que la perception est la terminaison d'un processus qui commence par la réviviscence inconsciente ou subconsciente des images qui sont en face des « images-symboles ». M. Hughlings-Jackson « suppose que ces « images-symboles » constituent ce qui paraît être une « notion générale » ou « une idée abstraite ». Si leur particularité n'apparaît pas , c'est parce qu'elles sont inconscientes ou subconscientes : elles ont d'abord servi comme images de choses particulières ; elles représentent finalement les images-symboles d'une classe d'images de choses aussi bien que les images des choses particulières. » (P. 326, t. I.)

Il suppose également que l'hémisphère droit préside à l'élaboration inconsciente et automatique des mots, tandis que l'hémisphère gauche préside au langage proprement dit. Pourtant la division n'est pas absolue, car le langage est encore possible dans de certaines limites lorsque l'hémisphère gauche a été détruit ; et, quand les lésions portent sur l'hémisphère droit, le malade n'a pas perdu cet usage automatique des mots qui nous permet de comprendre le langage. « Mais la chose importante, c'est de montrer que la mentation (terme emprunté à Metcalfe-Johnson) est un processus double, et non qu'une moitié du cerveau est « automatique » et l'autre « volontaire ».

Mais revenons à la *condition positive* des aphasiques, en laissant de côté l'aphasie hystérique ou émotionnelle, qui n'est nullement de l'aphasie, et examinons les expressions dont ils se servent soit continuellement soit accidentellement.

1° *Expressions qui reviennent continuellement.* — Immédiatement après l'attaque, les aphasiques peuvent n'avoir aucune forme de langage à leur service ; mais, au bout de quelques jours, ils peuvent prononcer des mots, des phrases qui constituent un fonds qui leur servira à tout propos.

M. H. Jackson divise ces expressions en quatre groupes :

1° C'est parfois un jargon. Exemple : « Jabby, me, me committimy, pitty my, lor, deah. » Ces expressions n'ont aucune valeur comme proposition.

2° Parfois c'est un mot qui est conservé : « homme », « un », « vénérable ». Chez un individu sain, un mot peut représenter une proposition. Si l'on demande par exemple à une personne combien elle veut acheter d'oranges et si elle répond : « une », elle fait une proposition. Chez l'aphasique, ces mots n'ont pas plus de valeur qu'un jargon.

3° L'expression qui revient toujours est parfois une phrase. Ex. : « venez », « venez à moi », « oh! mon Dieu! », « oui, mais vous savez ».

4° Enfin il n'est pas rare que la seule expression qu'ait conservée le malade soit « oui » ou « non ». Le plus souvent, ces mots n'ont aucune signification. L'aphasique dit « oui » quand il veut dire « non » et inversement. Dans quelques cas, les malades peuvent dire « oui » ou « non » pour répondre à une question, mais ils ne peuvent répéter ces mots (« oui » ou « non ») en dehors d'une question qui provoque une affirmation ou une négation. Dans d'autres cas enfin, « oui » et « non » peuvent représenter une proposition et le malade peut les répéter volontairement.

Ces derniers cas sont de la plus haute importance. L'individu a perdu tout langage, excepté ses deux propositions les plus générales et les plus automatiques. C'est un fait qui est d'accord avec le principe de dissolution. En est-il de même pour les autres expressions? On pourrait supposer qu'elles sont une exception à ce principe; nous verrons qu'il n'en est rien.

2° *Expressions accidentelles.* — Ces expressions se divisent en trois groupes :

A. Elles ne représentent aucun langage ;

B. Elles correspondent à un langage inférieur ;

C. Elles sont véritablement un langage.

A. Sous l'influence d'une excitation, l'aphasique peut dire « oh! », « ah! », « oh! cher ». Aucune de ces expressions n'a de signification intellectuelle. De plus, le malade ne peut les répéter volontairement. Il en est de même des jurements.

B. Une femme qui ne pouvait dire que « oui, mais vous savez » dit un jour « prends garde » en voyant un enfant sur le point de tomber. Un malade de Trousseau dit « merci », un jour qu'une dame avait relevé son mouchoir; etc. Ces expressions représentent une forme inférieure de langage où l'émotion entre pour une grande part.

C. Il ne faut pas négliger le rôle de l'émotion même dans des cas où

l'aphasique paraît parler un véritable langage. Une malade de M. Jackson répondit un jour à son fils qui lui demandait où étaient ses outils : « *master's* » (chez le patron). Bien qu'il n'ait répondu qu'un mot, ce mot avait la valeur d'une proposition. Cependant il s'agissait là d'un ouvrier dont toute la fortune était dans ses outils, et il est possible que sa réponse ait eu un caractère émotionnel.

En résumé, l'aphasique n'a conservé, à part de rares exceptions, que les formes inférieures de langage (langage émotionnel) ou les formes les mieux organisées du langage (« oui » ou non »). « Mais comment se fait-il que certains aphasiques puissent retenir des expressions, sans valeur pour eux en tant que proposition et d'un caractère *spécial* pour les individus sains, s'appliquant à une combinaison particulière de circonstances, tandis que d'autres aphasiques retiennent des expressions sans valeur pour eux en tant que proposition, mais d'un caractère *très général* pour les individus sains et s'appliquant à toute combinaison de circonstances. »

Y a-t-il donc là une exception à la loi de dissolution qui veut que dans les affections du langage il y ait une réduction aux processus les plus automatiques, les mieux organisés, les plus anciennement acquis. D'après M. Jackson, il faut tenir compte des conditions accessoires, secondaires qui viennent troubler le cours régulier de la dissolution. Et l'une de ces conditions importantes, *c'est l'état du patient au moment où il devient malade*. M. H. Jackson suppose par exemple que les expressions qui reviennent continuellement, telles que « venez à moi », venaient d'être dites ou étaient sur le point de l'être au moment où l'individu était devenu malade.

Ainsi un homme âgé de vingt et un ans dit subitement à sa mère : « Oh ! je sens quelque chose d'extraordinaire en moi. » Ce furent ses derniers mots, mais il répétait constamment « non » et « maman ».

L'individu qui disait toujours « venez à moi » ou simplement « venez » était un employé de chemin de fer qui était tombé sur les rails.

Un commis qui était devenu aphasique et hémiplégique après avoir travaillé longtemps à dresser un catalogue ne disait plus que « liste complète ».

Une malade de *Guy's Hospital* pouvait dire seulement « *gee, gee* » (dia ! dia !), et la maladie l'avait prise pendant qu'elle était montée sur un âne.

Pour expliquer la conservation de ces expressions, on doit admettre que chez l'individu sain il reste après chaque nouvelle expression pendant peu de temps un léger degré d'organisation des modifications nerveuses qui se sont produites. S'il n'en était pas ainsi, nous ne pourrions savoir ce que nous venons de dire et nous ne pourrions traiter une question déterminée ; et l'on doit admettre que chez l'aphasique cette organisation, au lieu d'être passagère, devient *permanente*.

Mais pourquoi devient-elle permanente ? et pourquoi se traduit-elle à tout propos par les expressions auxquelles elles correspond ?

Il y a répétition de la même expression, parce que la maladie, en détruisant le cerveau gauche, *permet* au cerveau droit de fonctionner librement, de même que la section du pneumogastrique accélère les battements du cœur. En général, l'augmentation d'excitabilité d'un centre n'est que temporaire; mais l'usage d'une expression est lui-même ce qui entretient l'activité du centre auquel correspond cette expression. On ne doit pas dire que c'est la lésion du lobe gauche qui *cause* la répétition des expressions, — la lésion, c'est-à-dire la destruction des centres du langage, *cause* l'aphasie, c'est-à-dire la perte du langage supérieur, — mais que les centres qui ont été détruits n'ont plus de contrôle sur les centres inférieurs, qui peuvent alors fonctionner librement.

Les mots de jargon peuvent s'expliquer de la même manière que les expressions qui ont une apparence de proposition. Par exemple, le malade qui disait « me, me pitty my, connuty my » était probablement en train de dire « pity me! come, pity me! » au moment où il était tombé malade. Mais pourquoi l'expression s'est-elle convertie en un jargon? A l'état normal, sous l'influence d'une émotion, on voit souvent une altération des mots. Un homme sain dira par exemple : « Mukes from Boodies » au lieu de « books from Mudie's », « bumb and crobster » pour « crab and lobster ». Cette altération du langage serait due à l'activité précipitée du cerveau droit, qui dépendrait elle-même d'une forte émotion. En ce qui concerne l'aphasique, on peut admettre qu'au moment du début de la maladie il s'est produit une forte émotion, due probablement à la maladie elle-même, le malade se sentant sous le coup d'un grave danger.

Si des aphasiques n'ont conservé que les expressions répondant aux formes les plus générales du langage, s'ils n'ont point de jargon ou d'expression revenant à tout propos, c'est qu'ils ne disaient rien, qu'ils n'avaient rien dit au moment où ils étaient tombés malades. La dissolution a suivi son cours régulier.

ARCHIVES DE PHYSIOLOGIE NORMALE ET PATHOLOGIQUE.

N° 5, 1880.

Ch. Richet et Ant. Breguet. *De l'influence de la durée et de l'intensité de la lumière sur la perception lumineuse.*

Nous empruntons à ce travail les conclusions suivantes :

1° Une lumière faible, perçue très nettement lorsqu'elle excite la rétine pendant une longue durée, devient invisible quand la durée diminue.

2° Pour la rendre de nouveau visible, il suffit d'augmenter son intensité.

3° On peut encore la rendre visible en répétant l'excitation lumineuse faible et de très courte durée un très grand nombre de fois.

5° En plaçant devant la source de lumière des verres de différentes couleurs, on peut étudier l'influence relative de la durée et de l'intensité sur la perception des couleurs.

6° C'est avec le rouge que l'on observe le plus facilement le phénomène de l'addition latente. Avec le bleu et surtout la lumière blanche, l'expérience est plus difficile à faire.

7° Lorsque les interruptions ne sont pas plus de 20 à 30 par seconde, il n'y a pas d'addition latente.

8° En résumé nous avons pu démontrer, disent les auteurs, que l'opinion générale relative à la perception des lumières très brèves n'est pas exacte, et que, s'il est vrai qu'une lumière très courte et intense provoque toujours une perception, une lumière très courte et très faible ne peut pas vaincre l'inertie de la rétine et de l'appareil cérébral de la vision ; aussi n'est-elle pas perçue.

La critique philosophique, etc., publiée sous la direction de *M. Renouvier* (mai — octobre 1880).

De la source psychologique du fétichisme, de la magie, de la sorcellerie et de l'astrologie, par *M. Renouvier*. — Le physique et le moral. *J. Milsand*. — La réforme de l'enseignement. *Renouvier*. — La psychologie et la physiologie. *J. Milsand*. — Note au sujet de deux articles de la *Revue philosophique*. *Renouvier*.

Qu'est-ce que l'induction ? *O. Hamelin*. — L'idéal. *J. Milsand*. — Lange (F.-A.). Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque (*bibliographie*). — La démocratie et les doctrines déterministes. *Renouvier*. — La liberté humaine au point de vue de l'observation.

Histoire de la philosophie en France au XIXe siècle. Traditionalisme et ultramontanisme, par M. Ferraz (bibliographie).

Le sentiment de l'effort. *William James* (traduit de l'anglais.)

De la solidarité morale. Essai de psychologie appliquée, par *Henri Marion* (bibliographie).

Que faut-il entendre par les limites de la liberté morale ? *Renouvier*.

La critique religieuse, supplément trimestriel de la *Critique philosophique* publiée sous la direction de M. Renouvier (avril et juillet 1880).

Renouvier. Un libre penseur, un catholique, un réformé, un philosophe.

J. Milsand. La psychologie et la morale du christianisme.

L. Trial. Criticisme et protestantisme.

La philosophie positive. Revue dirigée par MM. E. Littré et G. Wyrouboff (mai — octobre 1880).

Pour la dernière fois. *E. Littré.*

L'influence métaphysique en biologie; l'anthropologie, ce qu'elle est, ce qu'elle doit être. *G. Wyrouboff.*

Sur la morale théologique. *Dr Eugène Bourdet.*

La production artificielle des monstruosités : recherches de M. Dareste. *Dr Ern. Martin.*

Origine et sanction de la morale : lettre à M. Littré. *E. de Pompéry.*

Des origines et de l'évolution du droit économique. *H. Denis.*

La sanction de la morale. *Ch. Mismer.*

Les hypothèses scientifiques. *G. Wyrouboff.*

La physiologie psychique en Allemagne. *Dr Ant. Ritti.*

A propos d'anthropologie. *G. Wyrouboff.*

Un cas de socialisme moral. *E. Littré.*

La Revue occidentale, philosophique, sociale et politique, publiée sous la direction de M. *Pierre Laffitte*, troisième année, numéros 3 et 4.

De l'union communale. — Discours prononcé à Paris par M. Pierre Laffitte, à l'occasion de la *fête de l'humanité.*

Le présent et l'avenir. — Discours prononcé à Londres par M. F. Harrison à l'occasion de la *fête de l'humanité.*

Sophie Germain, par M. P. Foucart.

Cours de philosophie première, professé par M. Pierre Laffitte (sixième leçon).

De l'unité dans le positivisme, à propos de la *Société de l'humanité* de New-York par M. P. Dubuisson.

Un erratum d'Auguste Comte à la « Synthèse subjective », par M. Pierre Laffitte.

Revue de l'histoire des religions, publiée sous la direction de M. Maurice Vernes, numéros 2 et 3, 1880.

La formation d'une religion officielle dans l'empire romain, par M. V. *Duruy.*

Esquisse du développement religieux en Grèce, par M. *C.-P. Tiele.*

La divination italique, par M. *Bouché-Leclercq.*

Bulletin critique de la religion juive, par *Maurice Vernes.*

Bulletin critique des religions de l'Inde, par M. *A. Barth.*

Le Dieu suprême dans la mythologie indo-européenne, par M. *James Darmesteter.*

Bulletin critique de la religion assyro-babylonienne, par M. *Stanislas Guyard.*

Bulletin critique des religions de la Chine, par M. *Henri Cordier.*

Revue de théologie et de philosophie, publiée sous la direction de MM. *Vuilleumier* et *Astié* (numéros 3 et 4, 1880).

Une hypothèse sur l'idée mère du livre de Job, par M. *Doret.*

L'immortalité de l'âme et la vie éternelle à propos d'une traduction de « Life in Christ » de E. White par *C. Malan.*

Correspondance par *Ch. Secrétan.*

Une nouvelle explication de l'Apocalypse de Ch. Bruston par *Edmond Stapfer.*

Les fruits de l'intellectualisme en religion, par *Verax.*

Christ et la doctrine de l'immortalité de Georges Matheson, par *Alf. L.*

Revue scientifique, juin-octobre 1880.

Dastre. Vie et travaux de Glisson, d'après M. Marion.

A. Fouillée. Le règne social en histoire naturelle, et la classification des organismes sociaux.

Amat. Calcul mental et conformation crânienne.

E. Perrier. Le transformisme.

Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques, compte rendu par M. Vergé.

Histoire de la philosophie scolastique de M. Hauréau, par M. *P. Janet.*

L'erreur de M. V. Brochard, par *P. Janet.*

De la destinée humaine, par M. *Magy.*

Introduction à l'étude du droit naturel, par M. *E. Beaussire.*

Des qualités de l'esprit, par M. *P. Janet.*

Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux, numéros 2 et 3, 1880.

Paul Tannery. L'article de Suidas sur Hypatia.

Victor Egger. La naissance des habitudes.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

Matinée. *Héraclite d'Ephèse.* In-12. Paris, Hachette.

F. Pécaut. *Deux mois de mission en Italie.* Paris. In-12. Hachette.

G. Caro. *La fin du XVIIIe siècle, études et portraits.* 2 vol. in-12. Paris, Hachette.

Dr G. Le Bon. *L'homme et les sociétés ; leurs origines et leur histoire.* 2 volumes in-8°, avec grav. Paris, Rothschid.

B. Conta. *Introduction à la métaphysique.* In-12. Bruxelles, Mayolez.

PEREZ (Bernard). *L'éducation dès le berceau, essai de pédagogie expérimentale.* In-8°. Paris, Germer Baillière.

BRESSON (Léopold). *Idées modernes. Cosmologie. Sociologie.* In-8°. Paris, Reinwald.

C.-S. PEIRCE. *On the Algebra of Logic.* 1st part. In-4°. Baltimore.

POLLOCK (Frederick). *Spinoza, his Life and Philosophy.* In-8°. London, Kegan Paul.

E. v HARTMANN. *Die Krisis des Christenthums in der modernen Theologie.* In-8°. Berlin, Duncker.

E. v. HARTMANN. *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus.* In-8°. Berlin, Duncker.

GLOGAU (G.) *Abriss der philosophischen Grund-Wissenschaften.* Ir Theil : *Die Form und die Bewegungsgesetze des Geistes.* In-8°. Breslau, Kœbner.

E. VON SCHMIDT. *Die Philosophie der Mythologie und Max Müller.* In-8°. Berlin, Duncker.

Dr ARN. PICK. *Beitrag zur Lehre von der Hallucinationen.* In-8°, Prag.

S. SIMCHOWITZ. *Des Positivismus in Mosaismus erläutert und entwickelt auf Grund der alten und mittelalterlichen philosophischen Literatur der Hebräer.* In-8°. Wien, Gottlieb.

SCHNEIDER. *Der thierische Wille.* In-8°. Leipzig, Abel.

P. KNOODT. *Anton Günther, eine Biographie.* In-12. 2 vol. Wien, Braumüller.

WINDELBAND. *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenchaften.* 2e vol., Von Kant bis Hegel und Herbart. Leipzig, Breitkopf und Härtel.

WEBER (F.). *System der Altsynagogalen Palästinischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud dargestellt.* In-8°. Leipzig, Dörfling und Franke.

CARLE (Giuseppe). *La vita del Diritto nei suoi rapportà colla vita sociale : studio comparativo di filosofia giuridica.* In-8°. Torino, Bocca.

RICCO (Cesare). *Sul nuovo sistema filosofico-giuridico dellato nella Università di Napoli dal. prof. Bovio.* In-8°. Trani.

P. D'ERCOLE. *Delle idee e propriamente della lor natura, classificazione et relazione.* In-4°. Torino.

G. ABATE LONGO. *Introduzione allo studio delle Filosofie del Diritto.* In-8°. Catania, Coco.

BONELLI e SICILIANI. *Teorie sociali e socialismo : conversazione epistolare.* In-8°. Firenze.

NIC. GALLO. *L'Idealismo e la litteratura : Introduzione allo studio razionale della litteratura e della sua storia.* In-8°. Roma, Forzani.

A. MAUGERI. *Il positivismo e il razionalismo ossia Missione della scienza in questo ultimo decennio* 1870-1880. Catania. In-8°. Elia.

A. FISICHELLA. *S. Tommaso d'Aquino, Leone XIII e la scienza.* In-8°. Catania, Pastore.

Arès y Sanz (Mariano). *Discurso, leido en la Universidad para la apertura del curso academico de 1880 à 1881.* In-8°. Salamanca, Cerezo.

Nous signalerons à nos lecteurs le *Manuel de l'Histoire des Religions* de Tiele, traduit par M. Maurice Vernes (Paris Leroux, in-12) où l'auteur s'est proposé « de montrer comment le grand fait psychologique auquel nous donnons le nom de religion s'est développé et manifesté chez les différents peuples et dans les différentes races. »

M. Fowler, professeur de philosophie à l'Université d'Oxford, vient de publier un volume sur Locke, dans la collection des *English Men of Letters.*

Le Comité Spinoza, après avoir réglé toutes les dépenses concernant l'érection de la statue, a décidé que le reliquat serait consacré à établir « un fonds Spinoza permanent ». Le premier emploi qui en sera fait consistera dans la publication par le professeur Land, de Leyde, et par le Dr Van Vloten, d'une nouvelle édition des œuvres de Spinoza. Toutes les communications à ce sujet sont reçues par le Dr Campbell, à la Bibliothèque royale de La Haye.

Le Propriétaire-gérant,
Germer Baillière.

TABLE ANALYTIQUE DU TOME X

ARTICLES ORIGINAUX

NOTES, DOCUMENTS, VARIÉTÉS

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

REVUE DES PÉRIODIQUES

PRINCIPAUX ARTICLES

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

COULOMMIERS. — TYPOGRAPHIE PAUL BRODARD.




B
2
R4
t.10
Revue philosophique de la France
et de l'étranger
PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET
UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

